K 485
année 3
no 10

REVUE d'Ethnographie

ET DES TRADITIONS POPULAIRES

3e ANNÉE — N° 10 — 2e trimestre 1922

SOMMAIRE

	PAGES
Lieut.-Col. ABADIE. — Les Man du Haut Tonkin. . . .	81
A. DANDOUAU. — Ody et Fanafody (Charmes et remèdes).	111
B. NIKITINE. — Un sujet de fable : Variantes kurde et persane	129
J. NIPPGEN. — Les flèches empoisonnées des Indiens de l'Amérique du Sud.	141
R. ARNAUD. — Croyances relatives aux éclipses de lune à Tombouctou	154
R. BASSET. — Contes et légendes arabes.	155
R.-A. LAVAL. — Contes populaires du Chili.	159
Bulletin bibliographique	164
Réunions mensuelles.	175

PARIS
SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'ETHNOGRAPHIE
Émile LAROSE, Libraire-éditeur
11, rue Victor-Cousin, V^e^

Société Française d'Ethnographie

SIEGE SOCIAL : 2, RUE DE LILLE, PARIS, VII^{e}

(ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES)

CONSEIL : MM. Jacques BACOT, René BASSET, Émile BLÉMONT, le Prince BONAPARTE, Paul BOYER, le Dr Louis CAPITAN, Guillaume CAPUS, Paul CLAVELIN, Marcel COHEN, Henri CORDIER, G. de CRÉQUI-MONTFORT, Maurice DELAFOSSE, Jean DENY, Edmond DESTAING, Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Arnold van GENNEP, Clément HUART, Henri HUBERT, Gustave JULIEN, Jacques de MORGAN, Emile NOURRY, le Dr Paul RIVET.

COMMISSION DES CENSEURS : MM. Emile BLÉMONT, Paul BOYER, Joseph NIPPGEN.

BUREAU : *Président* : M. Henri CORDIER.

Vice-Présidents : MM. René BASSET et Arnold van GENNEP.

Secrétaires de section : MM. GAUDFEROY-DEMOMBYNES (traditions populaires et monde islamique), Jean DENY et Henri HUBERT (Europe), Jacques BACOT et Clément HUART (Asie), Gustave JULIEN (Océanie), Marcel COHEN et Edmond DESTAING (Afrique), G. de CRÉQUI-MONTFORT et le Dr Paul RIVET (Amérique).

Secrétaire-Archiviste : M. Paul CLAVELIN.

Trésorier : M. Edmond DESTAING.

Secrétaire général : M. Maurice DELAFOSSE.

EXTRAITS DES STATUTS

La **Société Française d'Ethnographie...** publie un bulletin périodique appelé **Revue d'Ethnographie et des traditions populaires,** qui donne des travaux inédits se rapportant à l'ethnographie, à la sociologie et aux traditions populaires de tous les temps et de tous les pays, et une bibliographie critique des publications ayant trait aux mêmes sciences... La Société Française d'Ethnographie comprend des membres effectifs et des membres adhérents... *Est... membre effectif... toute personne ou tout établissement présenté par deux membres effectifs et agréé par la Société... qui s'engage à verser... une cotisation annuelle fixée provisoirement à trente francs...* Cette cotisation peut être rachetée... par le versement d'une somme de six cents francs... Est... membre adhérent... toute personne... qui s'engage à verser... une cotisation annuelle de dix francs... Tous les membres... peuvent assister aux réunions de la Société et consulter les ouvrages appartenant à la Bibliothèque... *Les membres effectifs seuls reçoivent gratuitement les publications périodiques...* Tous les membres effectifs de nationalité française peuvent prendre part aux délibérations de l'Assemblée générale et faire partie du Conseil, du Bureau et de la Commission des Censeurs ; ils sont les seuls à jouir de ces prérogatives.

Les Man du Haut Tonkin[1]

par le Lieutenant-Colonel ABADIE

Le terme de « Man » signifie littéralement, en langue chinoise, « barbares grossiers ». C'est d'ailleurs le nom donné par les Chinois à toutes les populations de race étrangère habitant aux confins méridionaux de l'Empire.

En réalité, le groupe que nous désignons sous le nom de « Man » est surtout appelé « Yao » par les Chinois ; c'est donc cette dernière qualification de « Yao » qui semblerait devoir être adoptée pour le groupe en question, mais tenant compte du fait que beaucoup de groupes voisins (Thaï, Annamites, Chinois du Haut Tonkin et du Yunnan Méridional) emploient presque exclusivement le terme de « Man », nous conserverons cette appellation consacrée par l'usage.

L'origine des « Man » fait l'objet d'une légende des plus curieuses qui remonterait à 3.000 ans environ avant Jésus-Christ et que l'on retrouve conservée dans les divers sous-groupes avec des variantes assez prononcées.

Tous les « Man » seraient les descendants d'un chien nommé « P'an Hou ».

L'empereur de Chine P'an Hoang était depuis de longues années en guerre avec le roi Kao Wâng, qu'il désespérait de mettre à la raison. Ayant déclaré un jour qu'il donnerait sa fille en mariage à celui qui lui apporterait la tête de son mortel ennemi, ce propos imprudent fut entendu par un chien appelé « P'an Hou » qui se rendit au camp du roi Kâo Wang, tua ce dernier et en rapporta la tête à l'empereur. Celui-ci, obligé de tenir sa parole impériale, donna la jeune princesse au chien P'an Hou qui en eût six fils et six filles, dont la nombreuse

(1) Cette étude inédite fera partie d'un ouvrage d'ensemble que le Lieutenant-Colonel Abadie, de l'Infanterie coloniale, doit publier prochainement (Emile Larose, éditeur) sur les populations qui habitent les diverses régions du Haut-Tonkin. Cet ouvrage concernera les groupes « Thaï », » Man », « Méo », « Lolo » et leurs nombreux sous-groupes : il sera pourvu d'une importante documentation photographique (environ 80 clichés inédits de types, costumes, habitations, travaux, coutumes, etc...). (N. D. L. R.).

descendance forma la race « yao ». La princesse devait apporter en dot à P'an Hou la moitié des terres de l'empire, mais pour rendre ce sacrifice moins lourd, l'empereur P'an Hoang, sur l'avis d'un conseiller astucieux, partagea son empire en deux moitiés, mais dans le sens de la hauteur, laissant à P'an Hou et à ses descendants le sommet des collines et toutes les montagnes qui n'étaient d'aucune utilité pour les Chinois.

Cette légende explique, dans une certaine mesure, deux des caractères particuliers des « Man » :

Il leur est interdit de manger de la viande de chien.

Ils habitent les montagnes et les hautes collines.

***

Le berceau de la race « man » (ou « yao ») semble devoir être placé dans le grand massif montagneux qui sépare les bassins du Si-Kiang et du Yang-Tsé-Kiang et qui s'étale sur les provinces chinoises du Hou Pé, du Hou Nan, du Kouang Si et du Koei Tchéou.

C'est là que l'indiquent les anciens auteurs et compilateurs chinois ; par ailleurs, tous les lettrés des divers sous-groupes « man » que nous avons interrogés à ce sujet ont été unanimes à déclarer que leurs ancêtres venaient des montagnes situées au nord du fleuve Si-Kiang. D'après certains auteurs, plusieurs tribus « man » affirmeraient que leurs ancêtres venaient d'une île de l'Est et qu'ils auraient été jetés à la côte par un naufrage ; nous n'avons trouvé aucune trace de cette affirmation chez les « Man » de la région comprise entre Phong Tho et Hagiang, que nous avons eu plus particulièrement l'occasion d'étudier. Nous admettrons donc que le berceau géographique du groupe « man » se trouvait dans la zone montagneuse indiquée plus haut ; cette opinion paraît la plus logique et elle est, par surcroît, corroborée par le sens des migrations qui se produisent encore à l'heure actuelle. Il est à peu près impossible de fixer avec précision l'époque à laquelle ont dû s'effectuer les grands mouvements des « Man » du Nord vers le Sud. Comme les autres groupes qui font l'objet de la présente étude, les « Man » ont cédé peu à peu à la pression qu'exerçaient sur eux le développement et l'expansion de la race chinoise.

Leur mouvement était en outre motivé par l'appauvrissement progressif de leurs terres de culture et la nécessité de rechercher des terrains plus fertiles. Les migrations des « Man » semblent s'être faites en contournant par l'Ouest les hautes vallées du bassin du Si-Kiang ; elles ont, en général, revêtu le caractère d'immigration lente et d'infiltration ; nous n'avons trouvé aucune trace ni recueilli aucun souvenir relatifs à un

mouvement d'ensemble analogue à celui qui s'est produit dans le groupe « méo » ; le mouvement général du Nord au Sud a donc dû s'effectuer dans les mêmes conditions où il se produit encore à l'époque actuelle, c'est-à-dire par déplacements successifs des villages, parfois même par simples déplacements d'un très petit groupe de familles. Ces migrations ne semblent avoir provoqué aucun trouble ni aucune discussion avec les premiers occupants du sol, les tribus « man » s'installant généralement sur des collines incultes qu'elles défrichent et sur lesquelles elles sèment le maïs et le riz de montagne. Les quelques tribus qui sont descendues s'installer dans les hautes vallées ont pu aménager ces dernières en rizières irriguées dans tous les espaces disponibles, sans porter ombrage ni préjudice aux tribus « thaï » leurs voisines, avec lesquelles elles ont continué à vivre en bonne intelligence.

L'habitat préféré des « Man » se trouve dans la zone des collines dont l'altitude est comprise entre 300 et 900 mètres. Ces derniers chiffres ne doivent pas être considérés comme absolument rigoureux, puisque nous avons vu des villages « man tien » et « man quan trang » dans la région du fleuve Rouge, installés tout à côté des « Thaï » à des altitudes inférieures à 200 mètres, tandis que des villages « man lan ten » de la région de Pakha sont perchés à des altitudes supérieures à 1.500 mètres, au-dessus même de certaines tribus « méo ». Mais ces exceptions, d'ailleurs fort rares, n'infirment en rien la loi générale, d'après laquelle les 9/10es des « Man » vivent dans les limites d'altitude indiquées ci-dessus.

On les rencontre donc dans tout le Haut Tonkin répartis d'une manière fort inégale, mais toujours dans les conditions d'altitude qui conviennent à leur tempérament et à leurs cultures traditionnelles.

Le nombre des « Man » installés dans le Haut Tonkin atteint environ 45.000 individus. Il est impossible d'évaluer, même approximativement, l'effectif total du groupe, les données statistiques faisant complètement défaut en ce qui concerne les nombreuses tribus « man » qui vivent encore dans les provinces méridionales de la Chine, depuis le Kouang-Si jusque vers le Haut Laos.

Les « Man » du Tonkin présentent des variétés assez remarquables, caractérisées par les principaux sous-groupes ci-après :

Les Man lan ten ;
Les Man ta pan (Man côc) ;
Les Man tien ;
Les Man quan trang (Xa ho) ;
Les Man pa seng (Man pa teng).

D'autres sous-groupes, que nous n'avons pas eu l'occasion d'étudier, sont connus sous les dénominations de « Xanh-y », de « Man song dao » (zone maritime du Tonkin Nord-Est), de « Man son ti » (région de Bao Lac), etc., mais la plupart d'entre eux ne semblent se différencier des tribus voisines, qui les absorbent peu à peu, que par quelques détails de costume ou de vocabulaire ne permettant pas de les considérer comme des sous-groupes aussi nettement tranchés que les précédents.

I. — LES « MAN LAN TEN »

Le nom de « lan ten » appliqué à ce sous-groupe signifie en chinois : « indigo ». Les caractères chinois représentant l'indigo se prononcent également « lan tien », mais nous préférons conserver l'appellation de « lan ten » qui est celle donnée à ce sous-groupe par les Chinois du Yunnan, dont le centre de gravité des « Man lan ten » paraît être le plus rapproché.

Dans leur langue, les « Man lan ten » s'appellent aussi « Kim mun » ou « Tsan mien » ou « Than mun », ce qui signifie « hommes de la montagne », désignation qui peut s'appliquer à tous les « Man ». Les Annamites les nomment « Man cham », le mot « cham » désignant vulgairement l'indigo.

Les « Man lan ten » sembleraient donc devoir être caractérisés au point de vue costume par des vêtements de couleur indigo. Or, nous avons vu que les divers sous-groupes « thaï », et en particulier les « nung », portaient aussi des vêtements teints à l'indigo ; il en est de même des autres sous-groupes « man », l'usage de l'indigo étant des plus répandu en Chine et au Tonkin ; mais il est à remarquer que les « Man lan ten » font un usage à peu près exclusif de l'indigo, alors que les autres sous-groupes « man » emploient encore d'autres teintures (safran, cu nao, etc.) ; l'appellation de « Man à teinture d'indigo », appliquée aux « Man lan ten » paraît donc suffisamment justifiée et caractéristique.

Les « Man lan ten » forment un des plus importants sous-groupes des « Man ». Ils se trouvent surtout dans les provinces du Nord et du Nord-Ouest du Tonkin, les plus rapprochées du Yunnan ; on n'en signale pas à l'est de la région de Cao-bang.

Leur nombre atteint environ 18.000 individus.

Les hommes sont de taille moyenne, musclés comme tous les montagnards et d'un caractère très indépendant, quoique profondément hospitalier.

Les femmes sont généralement petites, mais les jeunes filles sont gracieuses et bien faites, d'un caractère enjoué et rieur dans toutes leurs causeries et leurs jeux ; d'apparence parfois

peureuse ou farouche, elles sont faciles à apprivoiser et sont bien vite mises en confiance.

Langue. — Le dialecte « man lan ten » est monosyllabique et présente cinq tonalités. Il n'y a pas d'écriture spéciale ; on emploie les caractères chinois qui sont prononcés d'une façon particulière. La langue d'échange est le chinois (kouan hoa). Les « Man lan ten » tiennent l'instruction en haute estime ; les gros villages ont des écoles où les enfants des villages et hameaux voisins viennent apprendre à lire dans des recueils de poésies et de maximes chinoises.

Costume. — Le costume des hommes se compose d'une sorte de tunique et d'un pantalon en toile teinte à l'indigo. La tunique, peu ample, descend jusqu'aux hanches ; elle se boutonne sur le côté droit du cou et sous le bras droit au moyen de ganses en cordonnet et de petits boutons ronds en argent, en verroterie ou en os. Le col est largement échancré, laissant le cou entièrement libre ; il a parfois la forme d'un col rabattu venant jusqu'à la pointe des épaules. Le pantalon descend jusqu'à mi-jambe ; il est généralement retenu par un ceinturon de cuir, et complété, surtout pendant l'hiver, par des jambières en toile indigo enroulées autour des jambes enfermant ou non le pantalon. La coiffure est formée d'un turban, également indigo, enroulé autour de la tête d'une manière quelconque, sans aucune régularité. Les vêtements de deuil sont en toile blanche ; le plus souvent le deuil consiste dans le port du turban blanc.

Le costume des femmes « man lan ten » est des plus simples, mais coquet et très seyant. Il est formé d'une sorte de pantalon assez large, descendant jusqu'au milieu du mollet, et d'une veste à longs pans, d'un modèle particulier. Cette veste descend jusqu'au dessous du genou ; elle est ouverte sur le devant dans toute la longueur, et, sur les côtés, depuis les hanches jusqu'au bas ; les pans sont généralement retroussés et passés dans la ceinture, pour faciliter la marche. Ces pans sont bordés d'une bande d'étoffe rouge, rarement brodée et sensiblement plus large à l'envers qu'à l'endroit, de sorte que lorsque les pans sont retroussés, c'est la partie la plus large de cette bande rouge (4 à 5 centimètres) qui est visible à l'extérieur. La veste est simplement fermée au col par une plaque en argent à laquelle sont attachés de longs effilés en coton rouge qui pendent jusqu'à la taille. (Ces effilés peuvent être également blancs ou mélangés de rouge et de blanc). Chez quelques tribus « man lan ten », les femmes portent, sous la veste, un petit cache-seins en toile blanche, de forme fort

simple et sans broderies, boutonnant sur l'épaule droite et sous le bras droit.

La ceinture est formée d'effilés de coton rouges ou blancs, analogues à ceux qui pendent de la plaque de cou, mais ornés le plus souvent de perles et de petites verroteries multicolores. Ces effilés de la ceinture se font aussi en soie blanche ou rouge.

Chez les « Man lan ten » de la région de Pakha, la veste et le pantalon sont du modèle général décrit ci-dessus, mais beaucoup plus longs ; la veste en particulier descend presque jusqu'à terre lorsque ses pans ne sont pas retroussés, ce qui donne à l'ensemble du vêtement l'aspect d'une robe ; les bandes rouges qui bordent les pans sont beaucoup plus étroites (1 à 2 centimètres dessus et dessous) ; la ceinture plus large est formée d'un faisceau de cordonnets blancs constitués par des torsades d'effilés, sans perles ni verroteries.

Les femmes « man lan ten » se rasent généralement le tour de la tête, sur une largeur d'environ 2 centimètres ; le reste des cheveux est divisé en deux par une raie médiane, l'extrémité des nattes est légèrement tressée et enroulée en un chignon serré par un petit turban. Sur le tout est posée une coiffure bien caractéristique des « Man lan ten », qui se compose d'une pièce d'étoffe blanche, parfois richement brodée et prolongée latéralement par des pans en effilés blancs qui tombent sur les épaules et qui peuvent être relevés sur la tête, donnant ainsi un aspect qui justifie l'appellation de « petites bretonnes » appliquée souvent aux femmes « man lan ten ».

Les femmes « man lan ten » marchent généralement pieds nus, été comme hiver ; elles connaissent cependant l'usage de la savate à semelle de corde maintenue par des lanières sur les doigts et sur le cou-de-pied ; nous n'en avons jamais vu chaussées de la babouche chinoise, très répandue dans les sous-groupes voisins. Elles portent souvent des jambières roulées, en toile bleue.

Les femmes « man lan ten » ont aussi un chapeau d'un modèle tout à fait spécial, en fibre de rotin très finement tressée, et enduite d'un vernis imperméable en colle de poisson. Ce chapeau est muni d'une sorte de jugulaire en effilés blancs ou rouges qui sert, soit à maintenir difficilement le chapeau sur la tête, soit à le porter suspendu derrière le dos. Nous avons vu au précédent chapitre que les femmes « nung » avaient adopté depuis longtemps le chapeau « man lan ten ».

Les bijoux des femmes « man lan ten » sont assez peu nombreux. En dehors de la plaque de cou servant à agrafer la partie supérieure de la veste, les bijoux se bornent à quelques bracelets, des colliers rigides en forme de serpent (métal creux

ou plein) et de petites boucles d'oreilles. Tous ces bijoux sont en argent.

Habitation. — Les maisons « man » sont de forme générale rectangulaire ; elles peuvent être construites entièrement de plain-pied ou bien à flanc de coteau ; dans ce dernier cas, elles comportent une partie de plain-pied prolongée par une autre partie sur pilotis, d'un modèle analogue à celui des maisons« thaï ». Les parois sont en bambous écrasés, très rarement en pisé ou en torchis. La charpente est formée de pieux fourchus supportant les solives et les pannes en bois ou en bambou. La toiture est en paillotes ; l'extrémité supérieure des petites faces de la maison est généralement mal fermée et mal raccordée avec la toiture. Le sol est en terre battue ; si la maison comporte une partie sur pilotis, le sol de cette partie est constitué par un plancher en bambous écrasés. L'ensemble constitue un abri des plus précaire, largement ouvert à tous les vents ; il y fait très froid pendant la saison d'hiver, étant donnée l'altitude à laquelle ces maisons sont généralement construites ; aussi les « Man » qui résistent à ces défectueuses conditions d'installation sont-ils des mieux trempés. La maison n'a pas de fenêtres ; elles seraient d'ailleurs superflues. Deux portes, construites chacune sur un des petits côtés, donnent accès dans l'intérieur de la case. L'aménagement intérieur, assez variable d'une maison à l'autre, est toujours des plus simple. A l'intérieur d'une case « man lan ten » établie de plain-pied, on remarque un grand lit de camp, en planches recouvertes de bambous écrasés, et qui tient toute la partie droite de la case. Dans le fond, à droite, une chambre à cloisons en bambous sert de chambre à coucher ; c'est là que se trouvent, enfermés dans des coffres, les vêtements et les bijoux. Certaines cases comportent plusieurs compartiments de ce genre où se répartit la famille pour dormir. Au fond, à gauche, sur la terre battue, se trouve le foyer formé de quelques pierres.

L'autel des ancêtres est placé dans un des coins de la grande salle, généralement face à la porte d'entrée.

Au delà du foyer se trouvent les provisions de la maison : maïs, dans de grandes hottes en bambou tressé, riz de montagne, dans des sortes de jarres en fibre de bambou tressée très serré. Dans la partie gauche de la maison, sont disposés les instruments aratoires, les harnachements, la provision de bois pour la cuisine. Une canalisation en bambou amène l'eau potable dans le coin de la case le plus rapproché du foyer.

Les animaux domestiques (buffles, porcs, volailles, etc.) sont parqués soit dans des appentis accolés à la maison, soit

dans des étables ou volières construites à quelques mètres de la case, soit enfin sous la partie de la case construite en pilotis, toutes les fois que ce mode de construction est employé. A côté de la maison, il y a toujours un petit jardin où sont cultivés les salades et les quelques légumes mangés par les « Man ». Ce jardin est fermé par une clôture en bambou pour empêcher l'entrée des animaux et des volailles.

Les cases des « Man lan ten » ne sont jamais isolées. Elles sont groupées le plus souvent par hameaux de cinq à six cases et souvent davantage. Nous avons vu de véritables villages « man lan ten », sur les montagnes de la rive droite du Haut Song Chay, qui comptaient une vingtaine de maisons. Hameaux ou villages sont toujours installés à proximité immédiate des terrains cultivés par les habitants. Quand ces terrains sont épuisés, ou parfois pour d'autres causes, le hameau se déplace, tantôt en bloc, tantôt par familles successives, vers le nouvel emplacement choisi par les prêtres de la tribu.

Ces déplacements s'effectuent avec une rapidité incroyable ; nous en avons observé un très caractéristique, en 1913, dans la région au nord-est de Muong Khuong (province de Lao Kay). Une piste muletière était en construction pour relier directement Muong Khuong à Pakha, centres importants de marchés. Un beau jour, les travaux sont poussés jusqu'aux abords d'un hameau « man lan ten » de six cases ; les habitants, sans doute peu désireux de demeurer aussi près d'une piste très suivie, déménagent subitement et se transportent à quatre kilomètres de là ; le lendemain soir, l'opération était terminée ; il ne restait d'autre trace du hameau que les six sols en terre battue et quelques pieux à fourche ; tout, jusqu'aux toitures, avait été emporté.

Certains hameaux « man lan ten » sont entourés d'une barrière en bambous pour empêcher les animaux de s'échapper. Ces barrières sont pourvues de portes à fermeture automatique ; quand la porte a été ouverte (toujours de l'extérieur vers l'intérieur), un bambou flexible, formant ressort, referme la porte.

Vie matérielle, agriculture. — Les « Man lan ten » sont surtout agriculteurs, mais ils ont une manière particulière de cultiver le sol. Ayant jeté leur dévolu sur quelques collines couvertes de brousse ou de forêts, ils commencent par couper les arbres à la hache, tantôt au ras du sol, tantôt à une hauteur de cinquante centimètres à un mètre ; quand les troncs et les branches ainsi coupés sont à peu près secs, ils y mettent le feu ; les cendres fertilisent le sol qui est légèrement remué à la houe et sur lequel se font les principales cultures : riz de mon-

tagne, maïs, coton, tabac, légumes. Par la suite, le terrain, qui n'est ni fumé ni assolé, donne trois ou quatre récoltes qui l'épuisent à peu près complètement ; alors les « Man lan ten » l'abandonnent et recommencent l'opération sur les collines suivantes. On comprend sans peine le danger qu'une pareille méthode de culture fait courir à nos belles forêts du Haut Tonkin. Les « Man », déjà accusés d'avoir déboisé presque entièrement les montagnes de la Chine méridionale, sont en train de déboiser le Tonkin. L'administration édicte bien des règlements sévères interdisant l'emploi d'aussi funestes procédés, mais ces règlements demeurent le plus souvent lettre morte, leur application rencontrant des difficultés parfois insurmontables, en raison de la nature escarpée et reculée de l'habitat des « Man ».

Toutefois, la plupart des « Man » qui sont au contact immédiat des « Thaï » n'ont pas tardé à reconnaître les grands avantages que procurent les rizières irriguées ; ils adoptent ce genre de culture qui leur donne plus d'aisance avec beaucoup moins de fatigue. Cette modification progressive dans les procédés agricoles traditionnels des « Man » sauvera peut-être nos forêts tonkinoises de la ruine totale.

Quoi qu'il en soit, beaucoup de tribus continuent encore à pratiquer la méthode des incendies successifs ; quand les terrains de culture viennent à s'éloigner des habitations, hameaux et villages se déplacent, de la manière qui a été décrite ci-dessus. Nous avons pu observer également des déplacements momentanés et partiels : le village proprement dit restant en place sous la garde des vieillards, de quelques femmes et des enfants, les travailleurs vont s'installer dans des abris provisoires tout près des terrains de culture et vers l'époque où la moisson commence à pousser ; quand la récolte est faite, les travailleurs la rapportent au village. De cette manière, quelques villages « man lan ten » ont pu se fixer pour de longues années, les habitants cultivant successivement les collines et montagnes environnantes. Cette stabilité exceptionnelle des villages « man » se constate aussi chez ceux dont les habitants, rompant avec les traditions ancestrales, adoptent peu à peu la culture des rizières irriguées.

Les instruments agricoles sont des plus simples : une hache pour couper les arbres, un coupe-coupe à long manche pour les broussailles, une houe pour remuer le sol, des faucilles pour la récolte. Les « Man » qui cultivent les rizières irriguées emploient en outre les charrues et les herses en usage chez les « Thaï » et les Annamites.

Les ustensiles de cuisine comprennent : de grandes bassines en forme de calottes sphériques, des plats en cuivre, des mar-

mites et des jarres en terre ou en poterie, des plateaux et des assiettes en bois, des bols, des gourdes et des cuillers faits avec des calebasses. On trouve de plus en plus chez les « Man lan ten » des tasses ou des bols de fabrication chinoise, achetés dans les marchés.

La nourriture des « Man lan ten » est à base de maïs. Le maïs est transformé en farine, puis en pâte qui est mise à cuire, sous forme de galettes plates, dans les bassines mentionnées plus haut. Le riz entre également dans l'alimentation des « Man » et la consommation du riz augmente d'année en année chez les tribus de cette race ; il est même à prévoir que le riz détrônera un jour complètement le maïs, lorsque les « Man » auront développé la culture des rizières, évolution qui s'affirme de plus en plus. Le riz est cuit à la vapeur d'eau, à la mode thaï ou annamite. Les « Man » savent faire d'excellents gâteaux de maïs ou de riz, préparés au miel. Ils ne sont pas apiculteurs, mais ils savent fort bien enfumer les essaims et récolter le miel qu'on trouve en assez grande abondance dans les montagnes (l'ours à miel, de petite taille, noir à collerette blanche, est commun dans le Haut Tonkin où il trouve largement sa subsistance). Ils mangent un peu de viande (poulet, porc, gibier), des œufs de poules ou de canes, beaucoup de légumes (patates, haricots, salades) et des fruits. Nous avons vu plus haut qu'aucune tribu du groupe « man » ne mangeait de la viande de chien, dont les Annamites sont au contraire fort friands ; cette abstention s'explique par la légende rapportée plus haut et d'après laquelle le chien serait le totem de la race « man ».

Le sel consommé par les « Man » provient soit des mines de sel gemme exploitées dans la Chine du Sud, soit des salines du Golfe du Tonkin. Il est à remarquer à ce sujet que le sel marin tend de plus en plus à remplacer le sel gemme, et qu'il se fait déjà une contrebande de sel intensive à travers notre frontière sino-tonkinoise, au grand profit des salines annamites. Les autres condiments utilisés sont le poivre, le sésame, le piment.

Les « Man lan ten » fument beaucoup de tabac, les femmes aussi bien que les hommes ; ces derniers s'adonnent souvent à l'opium. Il y a plusieurs sortes de pipes pour le tabac : la pipe à eau, en bambou, que fument les Chinois, les Annamites et les « Thaï » ; la pipe « man », formée d'un long tuyau (bois ou cuivre) à bout de porcelaine et terminé par un tout petit fourneau où on allume une minuscule boulette de tabac. La pipe à opium et ses accessoires sont du modèle chinois, mais toujours très simples, sans ornementations ni matières précieuses.

L'eau est la boisson habituelle des « Man lan ten » qui boivent également, souvent de façon immodérée, les différents alcools qu'ils distillent eux-mêmes (alcool de riz, alcool de maïs) par les procédés indiqués plus loin.

Industries. — D'une manière générale, les « Man lan ten », comme tous les peuples primitifs, fabriquent les produits qu'ils utilisent (outils, armes, vêtements, bijoux, papier, alcool, opium, etc.).

Les forgerons font des houes, des coupe-coupe, des faucilles, des lances, des poignards. Un bloc de granit formant enclume, un marteau, une pince et une soufflerie constituent tout l'outillage. Nous avons remarqué deux systèmes de soufflerie : dans l'un, le vent est produit par un piston qu'un aide fait mouvoir, à l'aide d'une tige, dans un tube cylindrique en bois (sorte de clysopompe fixe) ; dans l'autre, la soufflerie est produite au moyen de grandes poches en peaux de buffles.

Les armuriers, qui sont très rares, fabriquent des fusils d'un modèle particulier : armes à bassinet, de petit calibre et à canon très long ; le fût, attaché au canon par deux ou trois douilles en cuivre, se termine par une courte crosse recourbée. Le feu est mis à la poudre au moyen d'une mèche de soufre et d'une sorte de rouet. L'arme est tirée soit à la hanche, soit à l'épaule ; dans ce dernier cas, le tireur reçoit à la joue un choc des plus violents.

Les « Man lan ten » savent tous fabriquer la poudre, ce qui n'a rien d'étonnant dans un pays où la poudre est connue depuis des milliers d'années. Ils trouvent le salpêtre dans les grottes des montagnes et ils font du charbon de bois ; ils achètent le soufre aux Chinois. Le fusil « man » tire une charge formée de petites balles en plomb ou bien de graviers. Les « Man lan ten » utilisent aussi à la chasse une arbalète avec flèches en bambous.

Le coton nécessaire à la confection des vêtements est cultivé et récolté par les « Man » ; il est ensuite filé au moyen d'un rouet ou même simplement à la main (il n'est pas rare de rencontrer des femmes « man lan ten » se rendant au marché, portant à la ceinture une grosse touffe de coton qu'elles filent en marchant). Le coton est ensuite tissé à l'aide de métiers primitifs, puis teint à l'indigo. Les broderies, d'ailleurs très rares chez les « Man lan ten », sont faites par les femmes, qui achètent chez les marchands chinois les aiguilles, fils, perles et verroteries nécessaires.

Les orfèvres fabriquent tous les bijoux décrits plus haut.

Ils fondent des piastres chinoises ou bien extraient l'argent des minerais. Ils produisent des plaques assez artistiques en

argent repoussé ; ils se servent dans ce but d'un petit marteau, de tiges de fer de diverses grosseurs et d'un bout de planche en bois tendre. Ils ne pratiquent la ciselure que de façon très grossière.

Les « Man lan ten » ne paraissent faire de sculptures que pour l'ornementation de quelques manches de coupe-coupe ou de poignards.

Les papetiers fabriquent une pâte avec des fibres de bambous, mises pendant plusieurs semaines à macérer dans une auge pleine d'eau où elles sont soumises à de fréquents pilonnages. La pâte est ensuite étendue sur une table, comprimée avec un plateau de bois et séchée au soleil.

L'alcool s'obtient par la distillation du riz et du maïs cuits à l'eau et dont on provoque la fermentation au moyen de ferments végétaux particuliers, achetés au marché. L'alambic se compose d'une grande marmite en fer placée sur un foyer surélevé ; au-dessus de la marmite, une sorte de cloche en cuivre reçoit les vapeurs produites par la cuisson ; ces vapeurs se condensent dans un vase en terre placé au dessus de la cloche et refroidi à l'eau ; les produits de la condensation s'échappent par un tuyau et sont recueillis dans des récipients variés.

Les « Man lan ten » cultivent et préparent l'opium à la manière des Chinois. Ils savent aussi préparer le camphre qu'ils obtiennent par cristallisation au moyen d'un appareil analogue à l'alambic ci-dessus (marmite pleine de feuilles de camphrier et d'eau portée à l'ébullition ; les vapeurs se cristallisent sur la paroi d'une deuxième marmite renversée sur la première et continuellement refroidie à l'eau).

Organisation sociale. — Nous avons vu, au précédent chapitre, la manière dont les « Thaï » étaient administrativement organisés (communes avec leur « ly tchang » et leurs « pho-ly », qui correspondent à nos maires et à leurs adjoints, leurs « ping-t'eôu » qui commandent à des groupes de villages, leurs « siao p'hai » ou chefs de village). Les « Man lan ten », et d'une manière générale toutes les tribus du groupe « man », sont trop dispersés et trop mélangés avec les tribus des autres groupes pour avoir une organisation administrative autonome. Leurs villages et hameaux sont rattachés aux chefs des tribus les plus voisines. A titre d'exemple, nous citerons l'organisation des communes de Muong Khuong et de Pha Long (Province de Lao Kay) que nous avons plus particulièrement administrées.

A Muong Khuong (800 mètres d'altitude), le ly tchang et le pho-ly étaient « nung », c'est-à-dire de race « thaï ». Ils avaient

sous leurs ordres, au point de vue administratif, quatre ping t'eôu « nung » et deux ping t'eôu « méo ». Les « Man » n'avaient pas de ping t'eôu ; sur les douze siao-p'hai « man » de la commune, dix étaient rattachés aux ping-t'eôu « nung » les plus voisins, deux dépendaient de ping-t'eôu « méo ».

A Pha-Long (1.100 mètres d'altitude), où le groupe « méo » avait une forte majorité, le ly tchang et le pho-ly étaient « méo », quatre ping t'eôu étaient « méo » et un était « nung » ; les « Man » étaient rattachés pour la plupart à des ping t'eôu « méo ». Ces rattachements administratifs n'avaient d'ailleurs de raison d'être qu'en ce qui concerne le paiement des impôts, la fourniture de diverses corvées (entretien des routes et sentiers, etc.), la police générale, la communication des ordres et décisions de l'autorité supérieure, l'action des partisans. Ils n'ont jamais soulevé la moindre difficulté.

Dans les régions où les « Man » forment des groupements considérables, il est nommé un chef spécial appelé « man tong », qui sert d'intermédiaire entre les tribus « man » et les autorités administratives supérieures (chef de canton, etc.).

Au point de vue judiciaire, les « Man » sont soumis, comme tous les individus résidant en territoire tonkinois, aux juridictions indigènes et sont justiciables des divers tribunaux. Ayant exercé pendant de longues années les fonctions de juge de paix à compétence étendue, nous avons eu à connaître parfois de délits ou crimes commis par des « Man » (vols, meurtres, etc.). Quand l'importance du méfait dépassait notre compétence, l'accusé était envoyé sous escorte au tribunal provincial siégeant à Lao Kay. D'ailleurs, étant donné l'esprit d'indépendance si développé des « Man », ils évitent autant qu'ils le peuvent les contacts avec les tribunaux, et cherchent à laver leur linge sale en famille. Les chefs de village jugent eux-mêmes la plupart des délits de leurs administrés ; ce n'est que lorsque leur sentence n'est pas acceptée et qu'il n'y a vraiment pas moyen d'arranger l'affaire, que celle-ci est portée à la connaissance des autorités. Chez les « Man » comme chez les autres races d'Extrême Orient, les enquêtes judiciaires présentent des difficultés inouïes, par suite des incertitudes des traductions et de la mauvaise foi des déposants, les déclarations les plus contradictoires étant faites sous la foi du même formidable serment.

A l'intérieur des groupes « man » il n'y a aucune hiérarchie sociale ; il y a égalité presque absolue. Quelques familles qui ont acquis par leur travail une petite aisance, ou qui comptent un lettré parmi leurs membres, exercent une certaine influence sur leurs congénères ; ces familles fournissent les notables et les autorités administratives dont il a été question ci-dessus.

Les « Man lan ten » exercent sur leur sol le droit du premier occupant, mais ne se considèrent pas comme propriétaires de ce sol. Les collines qu'ils ont défrichées et mises en cultures ne sont transmises à personne ; elles sont tout simplement abandonnées quand elles ne peuvent plus produire. Les tribus qui se sont installées près des « Thaï » et qui s'adonnent à la culture des rizières irriguées, ont reçu ces terres des « Thaï », conformément à des contrats écrits dont nous avons eu quelques exemplaires sous les yeux et dont le plus ancien ne remontait qu'à une trentaine d'années. Ces contrats sont passés au nom de familles « man lan ten » bien déterminées, qui sont seules locataires et usufruitières du sol ; les cultures de collines, au contraire, sont la plupart du temps effectuées en commun, par groupes de familles réunies.

La famille est la cellule sociale des « Man lan ten », qui ne voient guère au delà. Souvent plusieurs familles s'agglomèrent pour la culture en commun et le partage des récoltes, mais chaque famille conserve son autonomie propre et son indépendance ; elle peut quitter l'association quand bon lui plaît pour se joindre à un autre groupement. Le chef de la famille, père ou grand-père, a une autorité incontestée ; tous les membres de la famille lui obéissent aveuglément ; seuls les fils qui se marient et se détachent de leurs parents pour fonder un nouveau foyer, reprennent leur indépendance, puisqu'ils deviennent à leur tour chefs de nouvelles familles.

Les femmes « man lan ten » jouissent dans la famille d'une considération bien supérieure à celle que les Chinois ont pour leurs épouses. Les travaux pénibles leur sont épargnés. Elles s'assoient à table avec leurs maris. Bien que la polygamie soit admise, les « Man lan ten » restent souvent monogames et dépassent très rarement le nombre de deux femmes ; la première est appelée « dzi lu » (ou grande femme), la seconde est appelée « dzi tien » (ou petite femme). Les enfants de ces deux femmes ont des droits identiques ; le futur chef de la famille est toujours l'aîné des garçons, qu'il provienne de la première ou de la deuxième femme.

Les « Man lan ten » adoptent fréquemment (et même achètent) des enfants d'autres tribus ou d'autres groupes (man, thaï ou annamites). Ces enfants adoptifs vivent sur un pied d'égalité absolue avec les enfants légitimes. Les enfants et les jeunes gens jouissant d'une grande liberté, il arrive très fréquemment que les jeunes filles sont déflorées bien avant leur mariage, mais les « Man lan ten » accordent peu d'importance à ces incidents.

Naissance. — A partir du moment où la grossesse paraît

certaine, le femmes « man lan ten » ne se livrent qu'aux menus soins du ménage et ne travaillent plus aux champs ; elles cessent d'avoir toute relation avec leur mari ; elles ne mangent plus de légumes verts ni de graisse ; il est interdit de déposer près d'elles de l'alcool ou du riz, par crainte de provoquer un accouchement prématuré.

Pour l'accouchement, elles sont assises sur un tabouret très bas, soutenues par leur mère et par les vieilles femmes des cases voisines. L'enfant est reçu sur le sol, dans une petite corbeille en fibre de bambou, où il reste jusqu'à la sortie du placenta ; le cordon est ensuite ligaturé, coupé et fixé sur le ventre par une ceinture de toile. Aussitôt après l'accouchement, la mère est transportée sur un lit où elle se tient assise, le dos soutenu par des coussins ; elle fait un premier repas (œufs, riz, alcool) puis donne le sein à son enfant. Le placenta est enveloppé dans un morceau de toile et enterré sous le lit de la mère. Celle-ci, à partir du deuxième jour, commence à manger de la viande (animaux femelles ou animaux mâles châtrés).

Le troisième jour, après libation aux ancêtres, l'enfant, si c'est un garçon, reçoit un nom n'existant pas encore dans la famille ; ce sera son prénom, qu'il gardera toute sa vie, accolé au nom de famille. Les filles ne sont désignées que par leur numéro d'ordre (fille 1, fille 2, etc).

Trois mois après l'accouchement, les relations conjugales peuvent reprendre. L'allaitement se prolonge jusqu'à trois ans, quelquefois davantage, mais il est interrompu si une nouvelle grossesse se déclare.

Les enfants qui naissent en dehors du mariage (jeunes filles ou veuves) sont supprimés. L'avortement est très souvent pratiqué dans ce cas.

Mariage. — Les « Man lan ten » peuvent prendre femme soit dans leur village, soit dans leur tribu, soit dans les autres tribus du groupe.

Le jeune homme qui a choisi une fiancée déclare son intention à son père qui fait la première démarche : visite aux parents de la jeune fille et présent traditionnel de deux sapèques. Le père du jeune homme charge ensuite un entremetteur (désigné sous le nom de « ta ») de poursuivre en son nom les négociations. La première visite du « ta » aux parents de la fiancée comporte l'examen des horoscopes des deux jeunes gens ; si ces horoscopes concordent, l'affaire est engagée, et au cours d'une deuxième visite du « ta », on discute les conditions (dot et présents). Ces conditions étant arrêtées et acceptées, la date du mariage est fixée dans une troisième

visite, et à partir de ce moment, les fiancés ne doivent plus se voir jusqu'au jour du mariage.

Le mariage proprement dit a lieu dans la maison du jeune homme et est marqué par les cérémonies suivantes : la fiancée est conduite par ses parents et amis jusqu'à la maison du fiancé ; là, les deux époux sont reçus à l'entrée par le « ta », qui leur présente, en entrecroisant ses bras, deux tasses d'alcool de riz. Après avoir bu ensemble le contenu de ces tasses, les époux vont se prosterner devant l'autel des ancêtres, ainsi que devant les parents plus âgés qu'eux, puis se retirent dans une pièce séparée où ils attendent que leurs parents aient terminé le premier festin rituel (un poulet). Ensuite a lieu le grand festin où sont conviés tous les parents et amis des deux familles ; ce festin est des plus gais, on y mange copieusement, on y boit sans modération et en chantant des chansons d'une grivoiserie achevée ; quand les provisions sont épuisées, les invités s'en retournent chez eux, et les jeunes époux se retirent dans leur chambre pour y consommer le mariage. Il est d'usage, pour les invités, de taquiner les époux en retardant le plus longtemps possible le moment où on les laissera enfin seuls.

La femme est la propriété absolue du mari qui a le droit de la renvoyer ou de la donner à un autre ; ce droit n'est d'ailleurs presque jamais exercé, sauf en cas d'adultère, où la femme peut être renvoyée chez ses parents qui doivent restituer la dot ; si le mari consent à garder sa femme adultère, il peut exiger une indemnité de ses beaux-parents.

Dans le cas où la famille du fiancé est trop pauvre pour payer la dot et faire les frais du festin du mariage, le jeune homme peut demander à entrer dans la famille de sa fiancée. Il prend alors le nom de cette famille et est tenu de la servir pendant un nombre d'années déterminé, avant de pouvoir la quitter pour fonder un foyer indépendant. S'il désire quitter sa belle famille avant l'expiration de son bail ou s'il en est chassé, il emmène sa femme qui lui appartient, mais est tenu de payer une indemnité proportionnelle aux années de travail qu'il reste devoir.

La jeune mariée est considérée comme un enfant de la maison par ses beaux-parents, qu'elle doit cependant éviter de toucher.

Le mariage de la seconde femme, ainsi que les mariages entre veufs, ne donnent lieu à aucune cérémonie.

Les prêtres « man » n'interviennent pas dans les mariages.

Funérailles. — Les cérémonies des funérailles durent deux ou trois jours.

La première cérémonie consiste dans le rappel des âmes du défunt (vuan) pour les inviter à réintégrer le corps qu'elles ont quitté. Ce rappel des âmes est fait par les prêtres « man lan ten » au moyen de cris aigus qui sont parfois poussés pendant plusieurs heures. Pendant ce temps le corps du défunt est lavé puis revêtu de ses plus beaux habits et couché devant l'autel des ancêtres. Quelques sapèques et parfois quelques grains de riz sont mis dans la bouche du mort pour qu'il ait de quoi manger dans l'autre vie. Lorsque le rappel des âmes est terminé, le corps est mis dans un cercueil, avec une poignée de riz ; il reste devant l'autel des ancêtres pendant un jour ou deux où sont observés les rites prescrits par le « livre de la piété filiale » (lamentations accompagnées de coups de gong). Le lieu de l'inhumation est désigné par les prêtres ; on y porte le mort en grande pompe, avec tout le cortège des parents qui encadrent le cercueil, et des amis portant des bâtonnets d'encens allumés ou des banderolles de papier couvertes d'inscriptions à la gloire du défunt.

La fosse, qui est creusée suivant une ligne de plus grande pente, a 1 mètre à $1^{m},50$ de profondeur ; les parents y placent le cercueil (la tête du côté de la montagne), sur lequel le prêtre commence à jeter de la terre ; ensuite la fosse est comblée par tous les membres du cortège ; le tumulus final est entouré d'une ceinture de pierres et tout le monde se retire après avoir salué le mort un grand nombre de fois. Les cérémonies de funérailles se terminent par un festin donné dans la maison du défunt, où la vie a été très frugale pendant toute la durée de la veillée mortuaire.

Les « Man lan ten » font le plus souvent incinérer leurs morts. Dans ce cas, il n'y a pas de cercueil ; le mort est porté le deuxième jour sur un bûcher qui est allumé par le chef de famille ; l'incinération dure de huit à dix heures ; les cendres sont mises dans une jarre qui est enterrée ensuite et dont l'emplacement est désigné par un pieu.

Religion et croyances, coutumes diverses. — La religion des « Man lan ten » a pour base le culte des ancêtres auquel se joint un mélange de doctrines concernant la survie des âmes. La crainte des esprits malfaisants est très forte, aussi multiplie-t-on les cérémonies ayant pour but d'apaiser où d'éloigner ces esprits. Nous avons vu par ailleurs, que le chien était le totem de la race « man » ; cette descendance est particulièrement reconnue par les « Man lan ten », qui appellent leur ancêtre Bon Vu (en chinois P'an Hou) ; les « Man lan ten » honorent particulièrement les esprits des eaux, les esprits des âmes errantes (man-chung), les esprits des mon-

tagnes et des nuages, les génies des champs, les génies du foyer. Ils croient que les divers éléments du monde ont été créés par de puissants génies (la terre, le feu, le ciel, l'eau des mers et des fleuves, le tonnerre). Ils croient au déluge qui aurait noyé tous les hommes, sauf un couple formé par Fou Haï et sa sœur Fou Haï Muy qui naviguaient dans une énorme citrouille. La légende ajoute que, la citrouille ayant abordé au sommet des monts Kouen Lun, Fou Haï et sa sœur rencontrèrent une tortue qui leur conseilla de se marier pour perpétuer la race ; Fou Haï coupa la tortue en morceaux, mais les morceaux se ressoudèrent et l'on voit encore aujourd'hui les traces des soudures sur la carapace des tortues. Fou Haï rencontra ensuite un bambou qui lui conseilla aussi d'épouser sa sœur ; Fou Haï coupa le bambou en morceaux, mais ces morceaux se rejoignirent aussitôt et c'est depuis cette époque que le bambou a des nœuds. Néanmoins Fou Haï finit par épouser sa sœur qui donna le jour à une citrouille dont les pépins furent semés et donnèrent naissance aux « Man » et aux « Thaï » ; mais, par suite d'une erreur de Fou Haï Muy, les « Man » qui devaient être semés dans la plaine furent semés dans la montagne, et c'est pour cette raison que les « Thaï » occupent encore les riches régions des rizières irriguées, tandis que les « Man » sont condamnés à rester sur les hauteurs incultes.

Les « Man lan ten » ont des prêtres (appelés « tsaï ») dont le rôle est des plus important. En effet, ces prêtres, qui sont ordinairement les plus lettrés de la tribu, ont pour mission de régler et de diriger toutes les cérémonies cultuelles, d'exorciser les mauvais esprits, de conserver les traditions. Leurs pouvoirs spirituels leur sont conférés, à la suite d'examens sévères, par une initiation comprenant deux degrés. Le premier degré donne le pouvoir de chasser les démons ; l'initiation du deuxième degré permet de découvrir les points favorables aux inhumations et de présider aux funérailles. Chacun de ces examens et de ces initiations est fait selon des rites compliqués qui durent généralement quatre ou cinq jours, qui comportent de nombreuses danses et qui se terminent par un festin. Si le postulant a subi ses examens avec succès, il reçoit un brevet et devient prêtre à son tour.

L'exercice du culte comprend les sacrifices, les exorcismes, les chants et danses rituels. Les « Man lan ten » n'ont pas de pagodes ; toutes les cérémonies se font au grand air. Les prêtres ont des vêtements sacerdotaux ressemblant aux costumes des femmes et comportant quelques broderies ; dans les cérémonies, ils portent une coiffure particulière formée d'un tour de tête brodé et d'un turban au-dessus duquel est fixée une

couronne en papier à sept pointes. Ils détiennent les objets du culte, comprenant : une sorte de grande cage en bois à plusieurs compartiments, ornée de papiers rouges et de papiers dorés, et portant dans des boîtes les images des divinités ; un couteau sacré appelé « kim » ; un bâton sacré en bois peint en rouge ; un seau ; une clochette ; des instruments de musique ; des talismans variés.

Les « Man lan ten », à l'exemple des Chinois et des autres peuples de l'Extrême Orient, célèbrent un grand nombre de fêtes qui sont l'occasion de ripailles et de beuveries.

Les génies du foyer et les ancêtres sont particulièrement honorés au début et à la fin de chaque année, le 14e jour du 7e mois et le 9e jour du 9e mois. Les génies des champs sont honorés le 2e jour du 2e mois. Les tombes sont entretenues le 3e jour du 3e mois. Les prêtres fêtent encore le 1er et le 15e jour de chaque lune.

Les « Man lan ten » n'ont pas de médecins, mais quelques prêtres et quelques vieillards possèdent des secrets concernant l'emploi de certaines plantes (simples) qu'ils administrent sous forme de décoctions. Mais comme toute maladie est attribuée à l'influence d'un ou plusieurs mauvais esprits, il va sans dire que la base de la médecine est formée par des exorcismes et incantations de toutes sortes. Dans les cas graves, on fait appel au médecin chinois, dont la science n'est peut-être pas très supérieure à celle des prêtres « man », mais qui a le prestige de faire payer très cher ses consultations et les quelques médicaments végétaux ou minéraux inoffensifs dont il impose l'emploi. Depuis que des postes militaires ont été répartis dans toute la haute région du Tonkin, et que les commandants des postes ont réussi à mettre les indigènes en confiance, les « Man lan ten » n'hésitent plus à s'adresser au commandant de poste en cas de maladie ou d'accident ; les distributions gratuites de quinine et de sulfate de soude, l'application de pansements sur les blessures, les vaccinations, etc., ont détourné les « Man » de la médecine chinoise et ils goûtent beaucoup la thérapeutique française... pour sa gratuité, et aussi, il faut bien le dire, pour son efficacité. D'ailleurs, les « Man », comme tous les représentants des autres groupes ethniques du Haut Tonkin, réagissent merveilleusement à toutes les médications ; les remèdes les plus simples produisent sur eux des effets remarquables.

Ce résultat tient sans doute à ce fait que les races en question ne sont pas déjà intoxiquées par l'abus ancestral des médicaments et que les montagnards sont d'une robustesse exceptionnelle. Nous avons eu l'occasion de soigner des blessures affreuses (coups de coupe-coupe, piqûres de pointes de

bambous, etc.) à l'aspect repoussant et parfois pleines de vermine, qui ont été guéries après un seul lavage au permanganate de potasse et la pose d'un unique pansement.

Les « Man lan ten » pratiquent l'envoûtement vis-à-vis de leurs ennemis dont ils n'osent tirer vengeance d'une autre manière. Cet envoûtement comporte deux degrés, selon que l'on désire simplement provoquer une maladie ou qu'on veut amener la mort.

Dans le premier cas, on découpe une feuille de papier en forme de figure humaine, on y inscrit le nom de celui que l'on veut rendre malade et on invoque les divinités ; la feuille de papier est ensuite percée par des flèches ou à coup de fusil.

Dans le second cas, on fait avaler le papier par un boue qui est pendu à une branche d'arbre et que l'on laisse mourir ainsi, pendant qu'on invoque les dieux.

Au début de l'occupation française du Haut Tonkin, les « Man » redoutaient d'être photographiés. Ils craignaient d'être ensuite tracassés par les mauvais esprits. Cette crainte a beaucoup diminué de nos jours, à la suite de tous les contacts que les « Man » ont eus avec les Français, et nous avons toujours trouvé des « Man » qui se sont laissés photographier avec la plus entière bonne grâce.

Les jeux des « Man lan ten » sont les mêmes que ceux des « Thaï ». Les tournois de force, d'adresse à l'arc, de vitesse à la course, sont très en honneur chez les jeunes gens, ainsi que les chœurs alternés entre jeunes gens et jeunes filles. Les chansons grivoises dont il a été question à la description des cérémonies de mariage ne sont chantées que par les hommes mariés ; les femmes n'y répondent pas, mais elles ne semblent pas les détester et elles rient aux éclats. Le fond du caractère des « Man » est d'une grande gaîté, même en présence d'un étranger en qui ils ont confiance.

Les « Man lan ten » s'enrôlent très volontiers dans les groupes de partisans qui coopèrent à la police de notre frontière sino-tonkinoise ; ils se sont toujours montrés d'une grande fidélité. Les fusils de guerre modèle 1874 et les munitions qui leur sont confiés sont parfaitement entretenus ; les « Man » les utilisent bien un peu pour la chasse (panthère, ours, cerf, etc.), mais sans exagération. Nous avons pu constater, au cours des séances de tirs de guerre exécutés par nos partisans, que les « Man » se montraient d'excellents tireurs.

II. — LES « MAN TA PAN »

Les mots « Man-ta-pan » signifient « Man aux grandes planches ». Cette désignation est d'origine chinoise ; elle est à rap-

procher de celle de « Man siao pan » ou « Man aux petites planches », donnée par les Chinois aux « Man tien », sous-groupe « man » que nous étudierons plus loin. Ces désignations sont basées sur un détail de coiffure des femmes, comportant chez les « Man ta pan » l'emploi d'une sorte de cadre en bois très allongé et muni de deux cornes à sa partie arrière, tandis que chez les « Man tien » le cadre est de dimensions beaucoup plus réduites et ne comporte pas de cornes.

Les « Man ta pan » sont appelés « Man côc » par quelques sous-groupes « thaï », ce qui signifie « Man à cornes »; les Annamites les désignent sous les noms de « Man sung » (Man à cornes).

L'appellation chinoise de « Man ta pan » nous ayant paru réunir une très forte majorité dans les nombreux villages de ce sous-groupe que nous avons eu l'occasion de visiter, nous estimons que cette appellation doit être maintenue. D'ailleurs, à notre avis, toutes les races du Haut Tonkin provenant de la Chine, leurs appellations chinoises doivent être adoptées, chaque fois que d'autres appellations n'auront pas été nettement consacrées par l'usage (par exemple le terme « Man » employé de préférence au terme chinois de « Yao »).

Les « Man ta pan », dans leur dialecte, s'appellent « Kim mien », ce qui veut dire « homme des montagnes », désignation applicable à tous les « Man ».

Les « Man ta pan » proviennent des provinces chinoises qui ont formé le berceau du groupe (voir plus haut). On est même fondé à croire qu'ils viendraient des parties les plus occidentales de ce berceau, ainsi que semble l'attester la forme mongole de leurs yeux et de leurs paupières ; d'autre part, les vestiges de la civilisation qui leur restent accusent un contact plus prolongé avec les populations du centre et de l'ouest de la Chine. L'influence chinoise a laissé chez eux des traces plus profondes que chez les « Man lan ten » et autres tribus du groupe « man ». En tout cas, leur mouvement de migration semble s'être fait dans les mêmes conditions que celui de tout le groupe, et ce mouvement, de sens général Nord-Sud, s'est étendu jusqu'au contact des groupements « thaï », premiers occupants des vallées à rizières irriguées.

Les « Man ta pan » sont de solides montagnards, de taille au-dessus de la moyenne, secs et nerveux; le nez est grand, un peu aplati, le front haut et fuyant, le système pileux peu développé. Les femmes sont beaucoup plus petites que les hommes, mais gracieuses et assez bien faites ; certaines femmes de la région de Phong Tho (tribus à grands turbans) sont cependant d'une taille égale à celle des hommes ; les femmes « man ta pan » sont parmi les moins farouches du

groupe « man », quelques-unes d'entre elles consentent à cohabiter avec des Européens, des « Thaï » ou des Chinois.

Les « Man ta pan » installés au Tonkin forment des groupements dont le total donne environ 20.000 individus. Les principaux centres de gravité de ces groupements sont placés respectivement au sud de Baolac (entre Song Gam et Song Bang Giang), au nord et au sud de Hagiang (entre Song Gam et Rivière Claire), au sud-est de Pakha, sur les hauteurs de la rive droite du Fleuve Rouge (régions de Muong Houm et de Phong Tho).

En ce qui concerne leur répartition par altitudes, il convient de faire les mêmes remarques que pour les « Man lan ten »; toutefois les « Man ta pan » semblent avoir une tendance plus accusée à se rapprocher des régions où la culture des rizières irriguées devient possible. Ils s'y installent peu à peu, à côté des « Thaï », soit en aménageant des fonds de vallée restés disponibles, soit en recevant des « Thaï », à la suite de contrats écrits, une partie des rizières déjà aménagées par ces derniers. Les « Man ta pan » s'acclimatent très lentement aux basses altitudes dont la chaleur et l'humidité les anémient et dont les moustiques leur donnent la fièvre ; aussi n'est-il pas rare de constater que les habitations restent construites sur les hauteurs, parfois à assez grande distance des rizières. Bien que mieux nourris et plus confortablement installés, les « Man ta pan » des faibles altitudes sont moins vigoureux et moins résistants que ceux des moyennes et hautes altitudes.

Langue. — Le dialecte « man ta pan », proche parent du dialecte « man lan ten », est également transcrit en caractères chinois. Le qualificatif se met le plus souvent avant le nom ; le verbe est suivi d'abord du complément indirect, puis du complément direct. On rencontre une proportion plus grande de lettrés chez les « Man ta pan » que dans les autres tribus du groupe ; on y trouve même quelques femmes sachant lire un assez grand nombre de caractères. Les écoles, dirigées par des prêtres ou par des vieillards lettrés, sont suivies assidûment par les jeunes garçons.

Costume. — Le costume des hommes est à peu près semblable à celui des Chinois. La veste, au col échancré, se boutonne par deux ganses et deux boutons devant l'épaule droite, un bouton à ganse sous le bras droit, un bouton à ganse à hauteur de la ceinture ; les manches sont étroites, surtout aux avant-bras. Le pantalon descend un peu au-dessous du genou et est pris dans la jambière roulée. Tous ces effets sont en toile bleue (indigo) de teintes plus ou moins foncées, selon le

nombre de lavages qu'ils ont subis. Le turban est en toile bleue ; il peut être également en crépon de soie ; il comporte parfois des bouts brodés qu'on laisse pendre sur l'oreille.

Le costume des femmes est un des plus manifiquement brodés de tous ceux qu'on rencontre dans la haute région ; il ne le cède guère, à ce point de vue, qu'au costume de cérémonie des femmes « peu méo ».

Le pantalon, très large, descend jusqu'au mollet ; sa partie inférieure est brodée sur une largeur de vingt à trente centimètres, parfois davantage.

Le cache-seins, en toile bleue, descend jusqu'au dessous de la taille ; il est orné autour du cou et le long des devants de broderies très fines, généralement rouges ; il se ferme sur le devant au moyen de plaques en argent, de forme rectangulaire et dont le nombre varie selon la fortune de l'intéressée.

Le vêtement du dessus consiste en une veste ample, simplement agrafée à hauteur de la ceinture, de manière à laisser voir les broderies et les plaques d'argent du cache-seins ; cette veste est bordée, sur le devant, d'une bande brodée de cinq à six centimètres de largeur et terminée par des effilés rouges courts et serrés ; la veste se prolonge derrière et sur les côtés par de longues basques descendant jusqu'aux chevilles et dont le bas est brodé sur une très grande largeur. Chez certaines femmes « man ta pan » de la région de Phong Tho, le cache-seins est simple et complètement invisible ; dans ce cas, les femmes portent sur le devant de la poitrine, cachant l'ouverture de la veste, une large bande d'étoffe bordée d'effilés rouges, portant directement les plaques en argent citées plus haut et qui ne sont plus alors que des objets d'ornementation.

Chez certaines femmes « man ta pan » aisées, le vêtement de dessus, au lieu d'être en toile de coton teinte à l'indigo, est fait d'une sorte de satin de soie noire acheté aux marchands chinois.

La ceinture, en toile indigo, se termine par des effilés rouges, souvent ornés de perles et de verroteries, et dont les extrémités descendent jusqu'au dessus du genou. Les « Man ta pan » de Phong Tho portent une ceinture plus large, faisant plusieurs fois le tour de la taille et formée de bandes de couleurs différentes : indigo, bleu clair et rouge.

Le tablier, de forme rectangulaire, souvent très richement brodé, parfois uni ou simplement bordé dans le bas d'une bande bleu clair se porte devant le corps et est pris dans la ceinture. Tablier et basques de veste peuvent être relevés, croisés entre eux ou passés dans la ceinture.

La coiffure est d'une forme très particulière. Les cheveux sont rasés autour de la tête, sur une largeur d'environ trois

centimètres ; les autres cheveux sont séparés en deux par une raie médiane et forment ensuite un chignon serré dans un petit turban bleu. Par dessus le tout est étendue une pièce d'étoffe rouge, repliée, dont les extrémités, formées d'effilés rouges, pendent sur les épaules ou sont relevées sur le sommet de la tête, donnant l'aspect de certaines paysannes de la campagne napolitaine. En tenue de gala, on place sur le chignon un cadre en bois terminé à l'arrière par deux cornes ; la pièce d'étoffe rouge étendue ensuite sur ce cadre, prend l'aspect d'une sorte de cornette. C'est ce cadre qui a fait donner aux « Man » en question le nom de « Man ta pan » ou « Man aux grandes planches ».

Les femmes « man ta pan » de la région de Phong Tho portent une coiffure toute différente, consistant en un énorme turban de toile indigo qui s'enroule une dizaine de fois autour de la tête, englobant l'extrémité supérieure des oreilles.

Les jambières sont en toile bleue, de forme triangulaire, assez longues, et quelquefois brodées. La chaussure est généralement absente ; certaines femmes portent la sandale en corde.

Les bijoux sont plus nombreux que chez les « Man lan ten » ; on y voit : des colliers rigides, portés au nombre de deux ou trois, des colliers souples formés de deux ou plusieurs rangées de piécettes d'argent reliées par de fines chaînes d'argent ; ces colliers s'agrafent par derrière au moyen d'une plaque, souvent émaillée en bleu ou vert ; des bagues en argent ou émaillées ou garnies de pierres de couleur ; de grandes boucles d'oreille en forme d'anneaux, un ou deux anneaux à chaque oreille, portant un ornement en forme de flèche à large fer ; enfin, les grandes plaques en argent, servant à la fermeture du cache-seins et dont nous avons parlé plus haut. Les femmes « man ta pan » de la région de Phong Tho portent en outre une longue chaîne en argent dont l'une des extrémités est attachée au vêtement de dessus, près de l'épaule droite, et dont l'autre extrémité porte un couteau (cun) passé dans la ceinture.

Habitation. — Ce qui a été dit à propos des cases « man lan ten » s'applique aux habitations des « Man ta pan » ; toutefois ces dernières se rapprochent plus souvent du modèle mixte, comportant une partie construite sur pilotis.

Vie matérielle, agriculture. — Les « Man ta pan » cultivent les collines et les montagnes, par la méthode des incendies successifs dont nous avons déjà parlé, mais ils viennent de plus en plus aux cultures des rizières irriguées, adoptant les méthodes de leurs voisins « thaï » ; aucune différence essen-

tielle n'est à signaler entre la vie matérielle des « Man ta pan » et celle des « Man lan ten » s'adonnant aux mêmes cultures.

Industries. — On rencontre, chez les « Man ta pan », les forgerons, armuriers, orfèvres, tisseurs, teinturiers, papetiers, bouilleurs de cru, etc., dont nous avons parlé à propos des « Man lan ten », Méthodes et produits sont en tous points comparables ; un peu plus d'habileté se constate chez les artisans « man ta pan », dont les produits ont peut-être plus de « fini » que ceux des « Man lan ten ». C'est surtout au point de vue de l'exécution des broderies que les premiers l'emportent sur les seconds. Les femmes « man ta pan » ne manquent pas d'un certain sens artistique et leur point de tapisserie est souvent d'une grande finesse : fleurs, rosaces, ornements en petits carrés, triangles ou losanges multicolores. Il est à remarquer que ces broderies représentent parfois des croix à simple ou double branche et qu'on y trouve très souvent le « svastica » (symbole religieux hindou).

Cette remarque semble bien démontrer que les « Man ta pan » ont dû être en contact avec les Mongols, ces derniers ayant connu le « svastica » au cours de leurs invasions dans l'Inde.

Presque toutes les femmes « man ta pan » savent broder. L'exécution d'un costume complet (veste à basques, cache-seins, tablier, jambières, coiffure) exige de trois à quatre années de travail effectué surtout pendant les journées de pluie et au cours des longues soirées d'hiver.

Organisation sociale et familiale. — Voir plus haut ce qui a été dit à ce sujet pour les « Man lan ten ». La condition des femmes « man ta pan » est encore plus douce que celle des femmes « man lan ten ». La bigamie est admise, la première femme est appelée « hao lu » (épouse grande) ; la deuxième, parfois choisie par la première, se nomme « hao ton » (épouse petite). Tous les fils, y compris les fils adoptifs, ont des droits égaux.

Naissance. — La maison d'une femme en couches est signalée, pendant tout le mois qui suit l'accouchement, par un bouchon d'herbe sèche suspendu au-dessus de la principale porte d'entrée.

Le placenta ne doit pas être enterré dans la maison ; on le porte dans un trou d'arbre ou un trou de rocher que l'on bouche avec des pierres, le plus hermétiquement possible.

Le méconium est conservé ; on s'en servira plus tard, si l'enfant est en retard pour parler ; on en frottera les lèvres de l'enfant pour que ce dernier ne reste pas muet.

Les garçons reçoivent généralement le nom de leur arrière grand-père.

Les filles sont numérotées dans l'ordre de leur naissance.

Toutes les autres coutumes relatives à la naissance sont les mêmes que chez les « Man lan ten ».

Mariage. — Un « Man ta pan » choisit généralement sa femme dans le village où il habite ; le père ne fait personnellement aucune démarche préliminaire ; toutes les démarches sont confiées à un intermédiaire (moï-mien) qui se charge de toutes les propositions, de la comparaison préalable des horoscopes et des diverses négociations concernant la dot, les présents et la fixation de la date du mariage. Les autres coutumes sont analogues à celles des « Man lan ten ».

Funérailles. — Mêmes cérémonies que chez les « Man lan ten », avec les variantes ci-après : le défunt est couché par terre, devant l'autel des ancêtres ; on lui lie les orteils ; c'est un prêtre qui désigne l'arbre avec lequel sera confectionné le cercueil, qui est hermétiquement bouché ; on ne mange pas de viande dans la maison où il y a un cadavre.

Les tombes sont nettoyées tous les ans, le 3e jour du 3e mois. Au 2e anniversaire, les tablettes mortuaires du défunt sont brûlées sur sa tombe. Les tombes restent en place en cas de migration de la famille, qui célèbre ses morts en brûlant des bandelettes de papier sur lesquelles sont relatées les qualités des défunts. Chaque famille a un livre sur lequel sont indiqués les emplacements des sépultures. Le deuil se porte comme chez les « Man lan ten ».

Jadis, la crémation était très en usage chez les « Man ta pan », qui conservaient les cendres de leurs morts dans des jarres en terre. Cette coutume a disparu peu à peu dans les familles migratrices, le transport des cendres devenant un fardeau trop lourd ; on la retrouve dans les familles qui se sont fixées au sol, notamment dans la région de Phong Tho.

Religion, croyances, coutumes diverses. — Le culte des ancêtres et la crainte des esprits malfaisants (quan-mién) forment la base de la religion des « Man ta pan ». On cherche surtout, par des cérémonies et des sacrifices appropriés, à se concilier les mauvais esprits pour qu'ils ne viennent pas inquiéter et tracasser les vivants. Les esprits des eaux sont appelés « sun can mién », ceux des âmes délaissées « tsung mién », ceux des montagnes et des nuages « yun-sien-mién ».

Les génies du foyer se nomment « du-mién ». Les âmes s'appellent « van » et les esprits vitaux « pé ». La descendance

du chien P'an Hou et la légence du déluge sont admises par les « Man ta pan » dans la même forme que par les « Man lan ten ».

Les prêtres « man ta pan » reçoivent trois degrés d'initiation et deviennent successivement « sip-mien-ton » (deviner hommes petits, c'est-à-dire découvrir et exorciser les démons), « qua tang » et « tu-say ». Ce dernier grade leur donne tout pouvoir sur les esprits.

Les objets du culte sont analogues à ceux des prêtres « man lan ten ». Le « kim » ou couteau sacré se tient le plus souvent par la lame, de manière à faire sonner les sapèques en cuivre qui en garnissent la poignée. (La forme générale du « kim » se retrouve en réduction dans le petit ornement des boucles d'oreilles des femmes que nous avons décrit plus haut). Le « kim » est employé à faire la plupart des signes cabalistiques destinés à chasser ou à exorciser les démons. Les instruments de musique comprennent le tamtam, le gong et les cymbales, employés dans les cérémonies funéraires, des violons monocordes ou bicordes, la trompe et la clarinette à pavillon de cuivre du modèle chinois.

Les « Man ta pan » célèbrent les mêmes fêtes que les « Man lan ten » ; ils auraient en outre une grande fête appelée le « grand jeûne » et qui aurait lieu tous les quatre-vingt-dix ans ; nous n'avons pas eu l'occasion de l'observer.

En ce qui concerne la justice, la médecine, l'envoûtement, les jeux, se reporter à ce qui a été dit à ce propos sur les « Man lan ten ».

III. — LES « MAN TIEN »

Les mots « Man tien » sont une appellation annamite, signifiant « Man aux sapèques » et due à un détail du costume de ce sous-groupe.

Les Chinois appellent ce même sous-groupe « Man siao pan » ou « Man aux petites planches » ainsi que nous l'avons expliqué en étudiant les « Man ta pan ».

Pour les motifs indiqués plus haut, nous croyons que la dénomination « Man tien » est à conserver, car elle est consacrée par l'usage, le centre de gravité des « Man tien » étant d'autre part plus rapproché du pays annamite que du pays chinois.

Les « Man tien » s'appellent entre eux « Kim mien » (comme le font aussi les « Man ta pan »), c'est-à-dire « hommes à petit turban », pour mieux se distinguer des « Man ta pan », qu'ils nomment « Dzot toum mien » (hommes à grand turban).

Les Annamites les appellent encore « Son dau » (têtes cirées).

Dans le grand courant d'émigration « man », les « Man tien »,

installés au Tonkin au nombre d'environ 6.000, semblent avoir précédé les « Man ta pan » et les « Man lan ten », car ils n'ont plus aucun représentant dans la région frontière et ils se sont au contraire beaucoup plus avancés vers le Delta du Tonkin, sur la bordure duquel ils sont en contact avec les « Thaï » et même avec les Annamites.

Les « Man tien » sont de plus petite taille que les « Man ta pan » ; ils présentent les caractères d'affaiblissement contatés chez toutes les populations montagnardes qui essaient de s'installer aux faibles altitudes ; leur acclimatement dans les basses vallées est plus avancé que chez les « Man ta pan ».

Langue. — Le dialecte « man tien » se rapproche beaucoup de celui des « Man ta pan ». La langue d'échange est le « thaï », parfois l'annamite et rarement le chinois kouan hoa.

Costume. — Les hommes « man tien » portent un pantalon qui descend jusqu'au mollet et dont le bas est orné d'une rangée de broderies. La veste, qui croise sur la poitrine et qui est serrée à la taille par une ceinture, comporte des basques très longues, descendant jusqu'aux genoux et portant, le long du liseré du bord et au haut des manches, des lignes de broderies en fils de couleur (étoiles, carrés, losanges, chiens à tête humaine, etc.). Au-dessous de la nuque, une bande d'étoffe de trois à quatre centimètres de large et de neuf à dix centimètres de hauteur porte des broderies analogues et quelques sapèques suspendues, représentant les esprits vitaux « vê ». Ce sont ces sapèques qui ont fait donner au sous-groupe le nom de « man tien » par les Annamites.

Les jambières et le turban sont en toile bleue.

La veste des femmes est du même modèle que celle des hommes, mais beaucoup plus chargée de broderies, surtout sur les basques. Les femmes « man tien » » n'ont pas de pantalon ; elles portent une jupe longue, présentant des dessins blancs obtenus par un procédé qui sera expliqué plus loin.

Elles se coiffent trois fois par an (au début de l'année et le 15e jour des 3e et 7e mois). Ayant lavé le matin leur tête à l'eau chaude, elles laissent flotter leurs cheveux toute la journée ; le soir, elles partagent par une raie médiane leur chevelure qu'elles enduisent d'un onguent formé de cire et de graisse et qu'elles plaquent sur le front jusqu'au dessus des oreilles (c'est cette coutume qui explique l'appellation de « têtes cirées » donnée parfois aux « Man tien » par les Annamites). L'extrémité des cheveux est tordue et passée dans une pièce de bois en forme d'entonnoir autour duquel est enroulé un petit turban blanc brodé ; sur le tout une pièce

d'étoffe rouge foncé, maintenue par des cordons portant des sapèques.

Comme bijoux, les femmes « man tien » portent les grands colliers rigides en argent ; elles ont aussi des colliers en verroteries noires et blanches, des bagues, des bracelets et de petites boucles d'oreille.

Les hommes « man tien » portent des bracelets en argent et parfois des colliers en verroterie.

Habitation, vie matérielle, agriculture. — Rien de particulier à signaler, sauf que les coutumes traditionnelles des « Man » tendent à se rapprocher de celles des autres groupes avec lesquels les « man tien » sont en contact (Thaï et Annamites).

Industries. — Les mêmes que chez les autres « Man » et que chez les « Thaï ». Les « Man tien » ont en outre un procédé particulier pour obtenir les dessins blancs de leurs vêtements. A l'aide d'une tige de bambou qu'ils trempent dans de la cire fondue, ils dessinent sur les pièces d'étoffe blanche tous les motifs d'ornementation qu'ils désirent représenter. Au moment de la teinture, toutes les parties ainsi enduites de cire demeurent réfractaires à l'indigo et restent blanches après les lavages à eau chaude qui feront fondre la cire.

Organisation sociale et familiale. — Les éléments « man tien », étant dispersés, ne forment pas de groupement autonomes ; leurs hameaux et villages sont rattachés administrativement aux formations « thaï » les plus voisines. Ils sont soumis aux mêmes juridictions que les autres « Man ». Ils pratiquent l'épreuve judiciaire suivante, sur l'ordre des vieillards ou des autorités du village : une pièce d'argent étant jetée dans un récipient d'huile bouillante, l'homme innocent pourra la retirer sans se brûler.

Naissances. — Mêmes coutumes que chez les « Man ta pan ». Le garçon ne reçoit un nom qu'à l'âge de cinq ou six ans ; ce nom ne doit pas avoir été porté par un ancêtre. Il reçoit un autre nom quand il va à l'école.

Quand une famille a perdu plusieurs garçons, on cherche à tromper les mauvais esprits sur le sexe des garçons survivants ; à cet effet, ces derniers portent une boucle d'oreille et le costume des jeunes filles (sauf la coiffure et la robe).

Mariage. — Les jeunes garçons et les jeunes filles ne sont jamais séparés avant le mariage ; ils se livrent le soir aux

chants dialogués, de village à village. En répondant aux chants des garçons, les jeunes filles doivent détourner à demi la tête et se voiler la figure avec une basque de leur veste.

Les premières négociations relatives à un mariage sont toutes faites par un entremetteur (moï-mien). Le jeune homme agréé va passer un mois d'épreuve dans la maison de ses futurs beaux-parents, après quoi le mariage est décidé et la dot réglée. Au jour fixé pour le mariage, le fiancé et le « moï-mien » se présentent chez la jeune fille, qui les reçoit au seuil de la maison, tenant une tasse d'alcool de riz dans chaque main. Elle présente à son fiancé la tasse qu'elle tient dans sa main droite ; ils boivent en même temps, puis vont se prosterner devant l'autel des ancêtres. Ensuite, les deux fiancés se rendent ensemble à la maison du jeune homme ; le plus ancien de la famille leur offre à chacun une tasse d'alcool de riz qu'ils boivent simultanément ; la cérémonie s'achève par les prosternations d'usage devant l'autel des ancêtres du fiancé et la présentation de la fiancée à ses beaux-parents et aux autres membres de la famille.

Les « Man tien » pauvres pratiquent, comme les « Man ta pan » et les « Man lan ten », le mariage par adoption ou contrat dans la famille de la jeune fille.

Funérailles. — Mêmes coutumes générales que chez les « Man ta pan », mais avec introduction de quelques rites annamites.

Les enfants doivent marcher sous le cercueil de leurs parents depuis le seuil de la maison mortuaire jusqu'au lieu fixé pour l'inhumation. Le cortège comporte des lances et des drapeaux ; il est accompagné de musiciens frappant le gong et les cymbales. A la tête de la tombe, on place une pierre plate sur laquelle est gravé le nom du défunt.

Le deuil (vêtements et turban blancs) n'est porté que pendant les deux ou trois jours que durent les funérailles.

Les « Man tien » ne pratiquent pas la crémation ; l'expression « pua se », qui signifie « brûler cadavres », existe cependant dans leur dialecte.

(A suivre).

Ody et Fanafody [1]

(CHARMES ET REMÈDES)

Pharmacopée Sakalave et Tsimihety [2]

par André DANDOUAU

ancien Secrétaire Général de l'Académie Malgache

Les Sakalava et les Tsimihety croient que la maladie et la mort ne sont jamais choses naturelles. Elles proviennent toujours de manœuvres criminelles dont un ennemi ou un sorcier s'est rendu coupable, ou sont une manifestation de la colère des Dieux et des Ancêtres.

Aussi, dès que quelqu'un se sent malade, il consulte, ou fait consulter sans tarder, par un de ses proches, un *mpisikidy* (3) ou devin en renom, pour connaître les causes de la maladie et les remèdes à y apporter. Tous les médicaments sont ordonnés d'après la réponse du *sikidy* et c'est généralement le *mpisikidy* lui-même qui les prépare. Ils sont le plus souvent d'origine végétale et, pour que personne ne puisse pénétrer le secret de leur composition, feuilles, racines, bois, écorces sont soigneusement triturés, pulvérisés, mélangés dans le plus grand secret et avec le plus grand soin.

Mais ces *fanafody* ou remèdes n'acquièrent leur maximum de propriétés que lorsqu'ils ont été « sanctifiés » par une invocation spéciale plus ou moins longue, suivant... la profondeur de l'escarcelle du consultant.

Voici le texte d'une des nombreuses invocations que nous

(1) En ce qui concerne la pharmacopée des Hova, voir le travail de Mme Dandouau, traduit du *Tantara ny Andriana* du P. Callet et publié dans le Bulletin de l'Académie Malgache (Vol. X, 2e partie, 1912), avec des notes de M. le Dr Fontoynont, président de l'Académie Malgache.

(2) Sakalava et Tsimihety : tribus du nord-ouest de Madagascar.

(3) *Mpisikidy* ou devin : celui qui consulte le *sikidy*, moyen de prédire l'avenir au moyen de graines disposées suivant des règles compliquées. Le *sikidy* indique également la cause des maladies et le remède à y apporter. Pour plus de détails, voir notre article sur le *sikidy* paru dans *Anthropos*, nos 3 à 6, 1914.

avons entendues chez les Tsimihety. Elle peut être prise comme type du genre.

« Soyez puissant ! soyez puissant !! soyez puissant !!! vous qui êtes arbre, vous qui êtes feuille, vous qui êtes racine ! On ne vous a pas dérobé en cachette, on ne vous a pas volé ; on vous a acheté avec de l'argent, on vous a payé avec des richesses !

« C'est *Idako* (1), *Tsimijongy* (2), *Lavalongy*, *Idehadeha*, *Kalanoro* (3), *Zafitsimaito* (4), *Manambohomahita* (5) qui furent les premiers à vous préparer, vous les *ody*, à vous connaître, vous les bois, les feuilles et les racines ! Soyez donc puissants !

« Ce sont les Dieux du Ciel et de la Terre qui vous ont créés, vous, arbres ; vous, herbes ; vous, feuilles ; vous, racines ! Venez donc, ô Dieux mâles et femelles, sanctifier les remèdes !

« Venez, vous aussi, ancêtres de nos rois, *Zafinimena* et *Zafinifotsy* (6), *Menabe*, *Misosa*, car si c'est moi qui invoque, c'est vous qui donnez la puissance aux *ody*. Faites qu'ils soient *masina*, non pas *masina* comme le sel, mais *masina* pour guérir les maladies (7).

(1) *Idako* : mon père, c'est-à-dire l'ancêtre éloigné, souche de la famille.

(2) *Tsimijongy* : Mpisikidy, qui possédait des charmes extraordinaires. Il pouvait se transformer en souche s'il se trouvait en présence de quelqu'un animé de mauvaises intentions ; il pouvait disparaître à volonté au milieu de la foule la plus dense ; on entendait sa voix, mais il demeurait invisible. Il puisait de l'eau dans un panier à larges mailles, fait d'une feuille de cocotier tressée, et pas une goutte ne s'échappait.

(3) *Kalanoro* ou *Kananoro*. Sortes d'êtres très petits, de la taille d'un enfant de 5 à 6 ans, qui connaissent les propriétés de toutes les plantes et la manière de s'en servir. Aucun maléfice, aucun remède ne leur sont inconnus. Ils ont grand'peur de la lumière et du feu, qu'ils ne peuvent voir sans mourir aussitôt. Aussi ils mangent leurs aliments crus : poissons, anguilles, crabes, gibier. Ils mangent également du miel, qu'ils ne séparent pas de la cire. Ce sont de grands ravisseurs de petits enfants, qu'ils emportent et élèvent soigneusement après leur avoir fait absorber des breuvages qui leur font oublier leurs parents et les empêchent de grandir.

Ils ne laissent pas de traces après eux : *Ny kalanoro tsisy liany*, les Kalanoro n'ont pas de traces de pas. Toutefois, certains prétendent qu'ils laissent des traces, mais que leurs pieds sont tournés à l'envers des nôtres, ce qui trompe ceux qui veulent les suivre.

(4) *Zafitsimaito* : descendants qu'on ne voit pas. Nom donné à une tribu qui habite le Sud-Est et qui a des ancêtres communs avec les Tsimihety.

(5) *Manambohomahita*. Qui voit même en ayant le dos tourné. Ancien *moasy* ou *mpisikidy* fameux.

(6) *Zafinimena* ou *Andriambolamena*, nobles-de-la-lignée-de-l'or, et *Zafinifotsy* ou *Andriambolafotsy*, nobles-de-la-lignée-de-l'argent, noms des deux grandes familles royales Sakalava, qui règnent sur toute la côte ouest.

(7) *Masina*. Jeu de mot qui repose sur les sens divers de la racine *masina* qui signifie entre autres choses : 1° Salé, goût fort de tout ce qui n'est pas *boka* ou fade ; 2° Puissance surnaturelle attachée aux remèdes, saint. Le mpisikidy veut dire ici : « Je ne vous demande pas d'avoir un goût prononcé, mais d'avoir le maximum de puissance. » Peut-être les esprits ont-ils besoin de cette explication précise pour ne pas se tromper. En tous cas, le mpisikidy prend ses précautions.

« Quant à vous qui êtes ody, ne vous montrez pas trop exigeant au sujet de l'observance des *memy* (1), car vous savez que l'on vous a choisis, non à cause de vos *memy*, mais à cause de la puissance qui est en vous et dont nous avons besoin aujourd'hui. »

Les remèdes s'administrent de plusieurs façons : sous forme d'infusions ou tisanes, sous forme de lotions abondantes, sous forme de bains de vapeur. Ce dernier mode s'appelle *mievoka ody*, de *evoka*, vapeur, transpiration. On met la décoction dans une marmite au-dessus de laquelle on s'accroupit. On s'enveloppe hermétiquement dans un lamba (grande pièce de cotonnade ou de rafia tissé, dans laquelle on se drape le jour et on se roule la nuit). Les vapeurs qui s'échappent de la marmite provoquent une transpiration abondante et salutaire.

On les administre encore beaucoup sous forme de poudres. Les feuilles sèches ou fraîches sont mélangées et pilées, les bois sont râpés par frottement sur une pierre dure. La poudre grossière ainsi obtenue est additionnée d'eau ou de sucs de plantes. On en fait une sorte de pâte que l'on étend sur la partie malade.

Quelquefois, enfin, le *mpisikidy* prépare des sortes de cataplasmes qui sont maintenus en place par des lambeaux de toile.

Il nous a été possible, après de longues et patientes recherches, de recueillir quelques renseignements sur les traitements ordonnés dans diverses maladies. Peut-être certains d'entre eux feront-ils sourire les savants, mais nous devons reconnaître que les *mpisikidy* ont appris empiriquement l'usage de beaucoup de végétaux. Il y aurait néanmoins intérêt à examiner de près leurs prescriptions et à dégager de la masse des matières inertes, des végétaux sans valeur, employés souvent parce qu'il y a entre leur nom et celui de la maladie, une similitude de mots (2), les principes actifs que notre médecine pourrait utiliser. C'est ainsi que quelques plantes malga-

(1) *Memy*. Synonyme de *fady*, chose prohibée, interdite. Le *mpisikidy*, en ordonnant un remède, indique toujours un ou plusieurs *memy*, ou choses dont il faut absolument s'abstenir, provisoirement tout au moins. Ceci dans plusieurs buts : tout d'abord il frappe ainsi l'imagination du malade, puis il se ménage une échappatoire pour le cas où ses prescriptions resteraient sans effet ; si le malade ne guérit pas, c'est qu'il n'a pas observé scrupuleusement les *memy*. Inutile d'ajouter que, plus le cas est désespéré, plus les *memy* sont nombreux et extravagants. Et la famille du mort ne songe jamais à accuser le *mpisikidy* d'ignorance ou de charlatanisme. Nous n'indiquerons pas, au cours de cette étude, les différents *memy* prescrits par le *mpisikidy*, cela nous serait impossible. Ils varient suivant la maladie, suivant le malade et suivant le caprice de celui qui les prescrit.

(2) Peut-être, aussi, les noms que portent certaines plantes leur ont-ils été donnés en raison des propriétés qu'on leur a reconnues à l'usage.

ches sont aujourd'hui employées avec un incontestable succès par beaucoup de nos docteurs : l'*Aphloia theœformis* Bak., ou *Voafotsy* (fruits blanes), pour le traitement des fièvres bilieuses, et le *Cassia occidentalis* Sond, ou *Bemaimbo*, pour le traitement de la fièvre bilieuse hémoglobinurique. La flore malgache est encore peu connue en ses ressources thérapeutiques, elle nous réserve certainement maintes surprises agréables de ce genre.

Nous aurions dû, pour plus de clarté dans cette étude, classer dans un ordre rigoureusement scientifique les maladies que nous allons passer en revue. Mais nos connaissances médicales se réduisant à bien peu de chose, nous les avons classées au petit bonheur. Nous prions nos lecteurs de nous en excuser.

PREMIÈRE PARTIE

Traitement des maladies

I. Fièvre. *Tazo* ou *tahorona* (que l'on craint, qui épouvante)

1° Prendre des feuilles de *tsipotika* ou *tsipoty* (1), herbe à poils épineux non encore identifiée ; de *manguier* et d'*antsotry*, et en faire une tisane ;

2° Tisane de feuilles de *citronnier* ;

3° Infusion de feuilles d'*Ambiaty* ;

4° Infusion de feuilles de *kindro*, palmier non identifié, aux feuilles étroites et allongées ;

5° Faire une infusion avec des feuilles de *valavelo* ou *pignon d'Inde*, de *bararata* ou roseaux, de *hazomboay* (arbre des crocodiles), arbuste indéterminé, à tige épineuse ;

6° Boire une tisane de feuilles et racines de *Kitsakitsa* ;

7° Prendre un têt de marmite, y déposer des charbons ardents, projeter dessus du *pilipily* (petits piments) desséché, se mettre au-dessus, hermétiquement recouvert d'un lamba,

(1) On trouvera, à la fin de cette étude, la liste alphabétique des noms malgaches des plantes citées, avec leur nom scientifique et la famille, toutes les fois que nous avons pu être sûr de leur identification.

Nous avons donné également la liste complète des différents synonymes de ces plantes dans les différents dialectes de l'île. Mais, contrairement à ce que nous avons fait dans notre *Catalogue des noms malgaches de végétaux* (Bulletin Economique de Madagascar, n° 2, 1910, et n° 1, 1911), nous n'avons pas reproduit chacun d'eux à sa place alphabétique, pour éviter d'inutiles longueurs.

Nous tenons à remercier ici M. H. Perrier de la Bathie, le savant naturaliste et explorateur qui, de nos jours, connaît mieux que personne au monde la flore malgache, pour l'aide si cordiale qu'il ne cesse de nous prodiguer depuis de longues années et qui a si bien facilité nos recherches.

et y rester le plus longtemps possible. Ce remède est terrible, il dégage une odeur épouvantable, mais provoque une sueur très abondante et amène la disparition de la fièvre ;

8° Faire bouillir dans une marmite des feuilles de *sely* d'*Afiafy*, d'*Anjavidy*, de *Songery*, arbre non identifié, et prendre un bain de vapeur avec cette décoction. Ensuite, frictions sèches énergiques ;

9° Fumigations avec l'écorce du *Sambalahy*.

II. Variole ou *Nendra*

Cette maladie est extrêmement redoutée des populations du Nord-Ouest, et, pourrions-nous dire, de tout Madagascar. Certaines épidémies dépeuplaient, autrefois, des cantons entiers. Elle inspire encore une telle crainte, qu'un serment fait sur elle n'est jamais trahi. Un Sakalava et un Tsimihety diront : *Fantan' vozo*, je le jure sur mon cou, que l'on me coupe le cou, en matière de plaisanterie et sans se croire aucunement liés. Ils ne diront jamais : *Fantam' nendra* ! Je le jure sur la variole, s'ils n'ont pas l'intention de tenir leur serment (1).

Ils reconnaissent plusieurs espèces de variole :

1° *Nendra fotsy* ou variole blanche, bénigne ;

2° *Nendra mainty* ou variole noire, maligne ;

3° *Nendramboalavo* ou variole des rats, variole volante ;

4° *Kisosy* ou *Mongo*, sorte d'éruption sous-cutanée, dont les petits boutons, gros comme des grains de sable, apparaissent soit avant la variole, soit après, soit même sans elle. Elle est confondue avec la variole elle-même.

1° On prend des feuilles de manioc, quelques plumes de poulet, de petits piments forts. On fait bouillir le tout et on en prend un bain de vapeur. On écrase ensuite d'autres piments dans un bouillon quelconque, que l'on boit ;

2° On fait bouillir de l'écorce de *Manongy* ou *Manongo*, arbre non identifié, à tronc épineux, à feuilles composées, à

(1) Les *Hova* en avaient une peur encore plus grande. Le roi *Andrianampoinimerina* (1787-1810) *faisait enterrer vivants* ceux qui en étaient atteints ; ensuite, les prescriptions s'adoucirent. Le malade était emmené dans un endroit désert, où pénétraient seules des personnes ayant déjà eu la variole. Là, on le mettait dans un trou profond, pendant trois mois ; il y était enterré s'il venait à mourir. Au bout de trois mois on le changeait de trou et on faisait brûler dans le premier ses vêtements et tout ce qui lui avait servi. Trois mois après on le changeait encore de trou, après incinération complète de tous ses effets et ustensiles, et on plaçait à côté de lui une personne saine. Si, au bout de trois mois, celle-ci n'avait pas la variole, le malade était tenu pour guéri et il pouvait revenir dans son village. Plus tard, ces prescriptions s'adoucirent encore, les périodes d'isolement furent réduites, mais le varioleux était impitoyablement exclu du tombeau familial et, une fois enterré, il était interdit de l'exhumer. (Voir *Tantara ny Andriana*, du P. Callet. Vol. II de la réimpression de l'Académie Malgache, liv. I, chap. 2, pp. 522 et suivantes, et traduction de M^me^ Dandouau, cf.).

racines aériennes abondantes. On prend des bains de vapeur avec la décoction et on s'en lave tout le corps ;

3° On fait de même avec des feuilles de *Rombabe* et de *Lazalaza* ;

4° On peut suivre le double traitement suivant :

a) Bains de vapeur avec une décoction de feuilles de *Hazompasika*, arbre non identifié, et de *Sakoa* ;

b) On saupoudre les éruptions avec de la cendre de *Madiro* ou Tamarinier ;

5° Fumigations de *Taimborontsiloza*.

III. Blessures ou *Ratra*

1° On pile de l'écorce et des feuilles sèches de *Sadrakidraky*, arbrisseau non identifié, on en exprime le suc que l'on met sur les blessures causées par les couteaux, les sagaies, ou tout autre instrument tranchant ;

2° Des cataplasmes de feuilles de *famonoakoho*, plante non identifiée, arrêtent l'inflammation ;

3° Sur les coupures on met des feuilles qui arrêtent l'hémorragie : *kinandro* ou *sofindambo*, arbrisseau non identifié ; *vahimarirana*, herbe non identifiée ; *sakoa*, *pilipily* ou piment très fort ;

4° On lave la plaie avec une infusion de feuilles de *sakavao*, arbre non identifié ;

5° On prend, en *tabaka* (1), de la poudre de racine de ce même *sakavao* ;

6° Etaler sur la plaie la partie tendre de l'écorce qui est sous l'épiderme du *manondro*, que l'on a bien pilée ;

7° Comme boisson, il convient de boire une tisane faite de racines hachées de *vatolalaka*.

IV. Brulures

1° Appliquer sur la brûlure des feuilles fraîches de *Tsitiamoty* ;

2° Exprimer sur la brûlure du suc d'une liane : *vahidronono*, non identifiée.

(1) *Tàbaka*. Sorte d'enduit jaunâtre ou blanchâtre que les femmes se mettent sur la figure. Il indique souvent une indisposition passagère, menstrues ou migraines généralement. Dans ce cas, la figure est entièrement barbouillée. L'enduit se compose de terre blanche mêlée de poudres de bois ou de racines râpées : *masonjana* ou santal, *sakamalao* ou gingembre, *tamotamo*, ou safran marron. Ce même enduit est quelquefois employé pour attirer l'attention des jeunes gens. Il a la même composition, mais, dans ce cas, le barbouillage n'est pas complet. Il se compose de lignes entourant les yeux, les pommettes, de des-

V. Gale ou *Kizavo*

1° On prend des feuilles de *maimboloaka*, arbrisseau indéterminé, de *lobakonjirika* ou *parakinjirika*, et de l'huile de graines de *valavelo*. On pulvérise les feuilles sèches, on les mêle intimement avec l'huile pour en faire une pâte dont on enduit le malade ;

2° On râpe la grosse amande qui est dans le fruit du *manondro*, ou *fotabe* ; cette râpure mousse dans l'eau comme le savon. On en lave le malade, puis on frotte les plaies avec la poudre obtenue en râpant du bois de *manondro* ;

3° On lave les plaies avec une décoction de feuilles de *tamotamo*, et on les saupoudre avec de la poudre de bois de *masonjana* ;

4° On lave le malade avec une décoction de feuilles de *ankohora fanjava*, fougère indéterminée poussant au bord de la mer, puis on enduit les plaies avec une pommade faite de cendres de cette même fougère délayée dans l'huile de *ricin* ;

5° On frictionne énergiquement les boutons de gale avec du suc de feuilles de *borona*.

VI. Teigne

Enduire la partie malade d'une pommade formée de cendres de *kisilenja*, sorte de ramie sauvage, et d'huile de ricin.

VII. Mal a la tête, migraine

1° Se bourrer les narines avec des feuilles de *sarihaiza* ou *mavoravo*, arbuste non identifié ; ensuite, se frotter la figure et y étendre une couche de poudre de *motrobeatinana*, arbuste non identifié ;

2° Prendre des feuilles de *romba* et de *kiranjay*, sorte de basilic, les faire bouillir et en prendre des bains de vapeur ;

3° Pour un simple mal à la tête, faire une pâte liante avec de la cendre chaude et de l'eau, en mettre une couche assez épaisse sur le front, depuis les sourcils jusqu'à la racine des cheveux et se bander le front, par dessus, avec une toile épaisse repliée trois fois ;

4° Râper du gingembre sur une pierre, étendre la pâte

sins sur le front, les joues, le menton, de points sur les tempes, etc. Lorsqu'on l'enlève, la peau reste douce et parfumée.

Dans le cas où le *tàbaka* est fait pour guérir certaines maladies, le *moasy* ou guérisseur consulte, au préalable, le *sikidy*, pour déterminer la nature des bois qui fourniront la poudre : *ambiaty*, *ampaly*, *sakavao*, *sanatry*, *rehabo*, *tsilaitra*, etc., pour ne citer que ceux qui sont le plus communément employés.

(Voir G. Julien : Charmes thérapeutiques et séducteurs : *les tabake* (*Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires*, 2e année, 3e trimestre 1921, n° 7).

ainsi obtenue sur le front comme nous venons de l'indiquer pour la cendre ;

5° Se frictionner le front avec de la poudre d'écorce de *tamelo* ou *fankaboky*, arbre non identifié ;

6° Faire des fumigations de feuilles de *madiro* ou tamarinier ;

7° Si le mal à la tête provient d'un rhume de cerveau, réduire en pâte le gingembre comme précédemment, mettre la pâte dans un linge propre, en exprimer le suc que l'on aspirera par le nez.

VIII. Rhume de cerveau

1° On prend des feuilles et des graines de *romba* et de *voamahondrakibo*, plante non identifiée ; on les écrase dans une assiette avec un peu d'eau. On filtre le tout avec un linge propre et on se lave l'intérieur du nez avec le liquide qui a passé :

2° Quand le rhume de cerveau se complique de toux, on fait un bouillon de poulet et on y ajoute du gingembre. On boit ce bouillon, qui a la propriété de rendre très vite le mucus nasal épais et jaunâtre, en même temps qu'il calme la toux.

IX. Saignement du nez

1° Mettre vite de l'eau froide sur la tête du malade ;

2° Ecraser les feuilles et les graines de *voalatakantalaotra*, et aspirer par le nez le sue épais obtenu.

X. Mal aux yeux

1° Se laver les yeux avec une infusion de *mahatambelo* ou de *teloravina* ;

2° Faire bouillir dans une marmite en terre des feuilles de *hazoambo*, d'*antsotry* et de *rajy*, plante non identifiée ; se laver les yeux avec la décoction ;

3° Lorsque la production de chassie est abondante, on prend l'écorce de *hazoambo* et de *zanganito* (arbre non identifié et dont le nom signifie « qui-guérit-aujourd'hui »). On les fait bouillir ensemble dans un pot en terre. Quand l'eau a bien bouilli, on la passe au travers d'un morceau de toile propre et on s'en lave les yeux trois fois par jour ;

4° Faire bouillir des tiges de *tsihitafototra*, espèce de cuscute ; passer la décoction et s'en laver les yeux. Quand les yeux sont bien lavés, y instiller un peu de miel ;

5° Lorsqu'il y a surtout inflammation oculaire, se laver

abondamment les yeux avec une infusion de feuilles de *fandrotrarana* et de *tsitiamoty*.

XI. Maux d'oreilles

1° Prendre des feuilles de *sodifafana*, de *felimafana* et de *katakatalahy* (bananier mâle, bouquet terminal du régime) ; les piler, les envelopper dans un morceau de toile propre, tremper le tout dans l'eau et le mettre ensuite sous la cendre brûlante. Quand les feuilles sont bien chaudes, en exprimer le suc, que l'on recueille. Lorsqu'il est tiède, le verser par petites quantités dans l'oreille malade ;

2° Quand la douleur d'oreilles provoque une sorte de surdité, on met dans le conduit auditif un peu de graisse de *trozona*, mammifère marin appelé encore dans le pays *lambondriaka*, cochon de mer, sans doute *Physeta macrocephalus* ;

3° On met une *banane*, pas trop mûre, dans le feu. Quand elle est bien chaude, on la perce d'un trou dans le sens de la longueur. On introduit le bout de la banane dans l'oreille et, par l'autre bout, on fait souffler très fort, afin que la chaleur de la banane pénètre dans le conduit auditif ;

4° Faire bouillir de l'écorce de *sadrakidraky* dans une marmite en terre ; entourer cette marmite d'un lamba épais en rafia dans lequel on ménage une ouverture par laquelle passe un tuyau en bambou ou en roseau amenant dans l'oreille les vapeurs chaudes ;

5° Piler des feuilles de *citronnier* et les employer comme il est dit au n° 1.

XII. Mal aux dents (*aretim-bazana*)

1° On prend des feuilles d'*angivy* et de *pilipily* ; on les met dans un morceau de toile et on les fait chauffer au feu. Quand elles sont bien chaudes on en exprime le jus, que l'on met sur la dent malade.

Si la dent est cariée, on verse le jus dans le trou.

On met ensuite sur la dent un emplâtre formé des débris de feuilles qui sont restés dans la toile. Puis on râpe des racines d'*angivy* sur une pierre ; on en fait une sorte de pâte que l'on applique sur la joue à hauteur de la dent malade ;

2° Quand les dents menacent de tomber, on fait bouillir des racines de *rafia* et on se rince la bouche quatre ou cinq fois avec la décoction. Les Sakalava et les Tsimihety sont persuadés que leurs dents seront plantées aussi solidement dans leur alvéole, que, dans la terre, les racines de rafia ;

3° Quand les molaires se carient, on fait bouillir de l'écorce

d'*angezoka* et on y ajoute un peu de sel. On se rince la bouche avec cette décoction tiède et on l'y conserve pendant une ou deux minutes. On la rejette ensuite sur les *toko* ou *tôlana*, nom donné aux trois pierres du foyer ;

4° On peut employer de la même façon l'écorce du *mahabiba*, mais on n'y ajoute pas de sel ;

5° On pose sur les dents malades des cataplasmes froids de feuilles de *ricin* écrasées ;

6° Si le mal aux dents se complique de gingivite, on soigne celle-ci en mâchant du *vahimantsy* (1).

XIII. Maladies du gosier (maux de gorge)

On pile des feuilles de *vavongo*, on les met dans l'eau chaude et on boit cette eau. On râpe sur une pierre des branches de ce même *vavongo* et on avale la pâte ainsi obtenue.

XIV. Mal a la poitrine

(douleurs névralgiques, thoraciques et intercostales)

On prend des feuilles d'*antsoly* (arbre indéterminé de la famille des composées, appelé encore *sanira* et dont les fruits, petits, rouges, comestibles, poussent à l'aisselle des folioles), ainsi que des feuilles de *tampina*, plante non identifiée. On les fait bouillir et on se lave la poitrine et le corps avec la décoction. On prend ensuite de l'écorce sèche de *pignon d'Inde* et on la fume dans une pipe.

XV. Toux (*birehoka* ou *rehoreho*)

1° Comme pour rhume de cerveau, n° 2 ;

2° On prend des feuilles sèches de *pignon d'Inde*, tombées naturellement à terre, et on les fume, en guise de tabac, dans une pipe dont le fourneau est creusé dans une racine de manioc ;

3° On pile des racines de *mapaza* ou *papayer*. On fait chauffer la pâte ainsi obtenue, on l'applique la plus chaude

(1) Voici ce que dit Flacourt, pp. 128-129, du *vahimantsy*, qu'il appelle *zamale* (édition de 1661). (37) *Zamale*, c'est une plante qui est extrêmement puante et toutefois bien recherchée par les habitants pour le même effet (noircir les lèvres, la bouche et les gencives, et avoir l'haleine suave ???) et pour guérir les ulcères des gencives ; ceux qui en ont mangé sentent si puant, qu'il est impossible de souffrir leur haleine, qui sent plus mauvais que la fiente humaine la plus corrompue, et ce, néanmoins, entre eux, ils ne sentent point cela, ainsi qu'en France ceux qui ont mangé de l'ail ne sentent pas ceux qui en ont mangé aussi.

Les nourrices mâchent cette herbe pour en frotter les gencives des petits enfants, afin de leur appaiser la douleur des dents qui commencent à leur sortir.

possible sur la poitrine et on l'y retient avec un bandage en toile. On renouvelle l'opération de temps en temps.

Lorsqu'on enlève l'emplâtre, on enduit la poitrine d'une huile quelconque, afin que la peau ne se dessèche pas.

XVI. Hiky

Le *hiky* est une sorte de gros rhume qui rend la respiration gargouillante ; il représente toute une série d'affections pulmonaires diverses : bronchite, broncho-pneumonie, tuberculose pulmonaire, etc.

1° Prendre des feuilles de *motrobeantinana*, arbre non identifié, de *tambakolahy*, et les faire bouillir. Prendre des bains de vapeur avec la décoction et en boire un peu. Prendre, en outre, une tige verte de *motrobeatinana*, la râper sur une pierre et appliquer sur la poitrine la pâte ainsi obtenue ;

2° Frictionner la poitrine avec une pommade formée de cendres de feuilles de *hazotronga*, arbre non identifié, de *famafo*, liane non identifiée, et de *karakarantoloho* délayées dans l'huile de ricin ;

3° Lorsqu'il y a crachement de sang, boire une infusion de feuilles de *hazomainty*, de *fiofio* ou *filao*, et de *sosa* ou *soso* ;

4° Tisane de *tsirangorangombalala*, plante non identifiée.

XVII. Mal au ventre et aux reins (*vaniana*)

1° Pour guérir le mal au ventre et aux reins, on prend des feuilles de *vahitambotrika* ou liane des hérissons, de *manakobongo*, et de *famehifary* ; on les fait bouillir et on prend des bains de vapeur avec la décoction. Quand on n'est plus en sueur, on boit un peu de la décoction et on en lave le ventre et les reins à l'endroit douloureux ;

2° Les femmes emploient, de préférence, une infusion d'écorce de *mangarahara*.

XVIII. Mal au dos et aux reins (*hotsokotsoka*)

1° On prend des feuilles et des jeunes tiges de *vahimarirana*, liane non identifiée, et on les emploie comme il est indiqué pour le mal au ventre ;

2° On peut faire la même chose avec les feuilles et les jeunes branches d'*amontana* ;

3° On fait la même chose avec les feuilles sèches de *bananier*. Quand le malade a bien transpiré, on essuye sa sueur et on le frictionne avec la décoction obtenue. Il est nécessaire d'en-

duire d'huile la main qui fait les frictions, afin de faciliter le glissement ;

4° On fait comme ci-dessus avec des feuilles de *kinanamena* ou ricin ;

5° On fait comme il est dit *Toux*, n° 3, avec des racines de papayer, mais on ajoute un peu d'huile à la pâte.

Il est à remarquer que toutes ces recettes s'appliquent au traitement du rhumatisme, du lumbago, etc.

XIX. Diarrhée

1° On fait bouillir les feuilles et les tiges de *tsakotsako* ou maïs et on boit la décoction jusqu'à ce que la diarrhée cesse ;

2° On râpe des graines de *vatolalaka* dans l'eau chaude et on boit l'infusion obtenue ;

3° On boit une tisane faite de racines de *famonoakoho*, plante non identifiée, de racines de *tamenaka* et de racines de *tsivokindahy* (autre nom du *manakobongo*) ;

4° Dans le cas de diarrhée avec coliques, on boit une tisane de feuilles d'*andriambavifohy* (employée aussi pour faire un ody empêchant les sauterelles de dévorer les récoltes).

XX. Diarrhée infantile

1° Faire une infusion de feuilles de *mandresy* et de *befehy*, plante herbacée indéterminée, que l'on fait boire à l'enfant. A défaut de feuilles de *mandresy*, on peut prendre à la place des feuilles de *nonoka* ;

2° Faire une tisane de feuilles de *raitendrika*, arbre indéterminé, ou de *titongana*, convolvulacée indéterminée, à fleurs bleuâtres, très amère.

XXI. Dysenterie

1° On fait bouillir des feuilles et des tiges de *vahimantsy*, puis on les presse dans un linge propre et on boit le jus obtenu ;

2° On boit de la décoction de *bihety*, plante indéterminée ;

3° On grille des grains de maïs, on les pile et on mange la farine grossière ainsi obtenue ;

4° On arrache des racines de *tsirorokonangatra*, légumineuse non identifiée, on les lave, on enlève la peau rougeâtre qui les recouvre, on les met à macérer dans l'eau froide pendant huit à dix minutes et on boit cette eau ;

5° Boire de la tisane de *hatafana* ou badamier ;

6° Boire une infusion de racines de *fobo* ou palétuvier rouge et de *hazomalany* ou faux camphrier ;

7° Boire une infusion de feuilles de chacune des plantes suivantes, au choix : *borona*, *harongana*, *volombodipony* ou bois de rose ;

8° Boire une infusion de feuilles et d'écorce de *halomboro* ;

9° La prescription suivante est particulièrement efficace et elle a été souvent employée avec succès par de vieux colons de la région Analalava-Nosy Be :

Faire griller des grains de *riz* en paille comme on fait griller du café ; préparer en même temps une infusion de jeunes pousses de *goyavier* ; verser l'infusion sur le riz grillé non pilé, de façon a obtenir un liquide noir et visqueux ; boire, par petites cuillerées à café, la valeur d'une tasse dans la journée ; au préalable, prendre une purge, saline de préférence. Boire cette infusion pendant deux ou trois jours. Boire beaucoup de *ranonampanga* ou *ranovola*, boisson très saine obtenue en faisant chauffer de l'eau dans la marmite qui a servi à la cuisson du riz, et au fond de laquelle une croûte de riz à demi-carbonisé est demeurée attachée. Cette boisson est très appréciée de tous les Malgaches qui souvent, faute de bouillon, en arrosent leur riz. Le régime alimentaire ne doit comprendre ni viande, ni graisse, ni féculents, mais à peu près exclusivement du lait et des œufs.

XXII. Coliques

1° On fait sécher au soleil du *foie de bœuf*, on le pulvérise et on délaie la poudre ainsi obtenue dans de l'eau chaude que l'on boit. Ensuite, on se purge avec du *tamotamo* écrasé sur une pierre, de façon à former une pâte à laquelle on ajoute un peu d'eau ;

2° Boire une infusion d'*andriambavifohy* ;

3° Infusion de fleurs sèches de *bananier* ;

4° Infusion de racines de *lambohenjana* ;

5° Tisane de racines de *raitendrika*, arbre non identifié ;

6° Infusion de feuilles de *totongana* ou *titongana* ;

7° Infusion de feuilles de *avovina* et cataplasmes sur le ventre de ces mêmes feuilles pilées.

XXIII. Constipation. purgatifs

1° Infusion d'écorce de *Otika*, arbre épineux, non identifié ;

2° Boire une décoction de racines de *famehifary*, liane que l'on désigne plutôt sous le nom de *famehivala*. Il ne faut pas en prendre plus d'un demi-verre par jour, car c'est un poison à une dose plus élevée ;

3° Boire du lait non bouilli ; un litre suffit en général pour

une purge ordinaire. Si l'on veut que l'effet soit plus énergique, on ajoute au lait deux ou trois cents grammes de *voanjo* ou arachides ;

4° Se frictionner les fesses avec des racines de *gingembre* ;

5° Prendre une tisane de racines de *moina* ou *henné* ;

6° Faire une tisane de feuilles de *manjato*. Ceci est surtout usité pour les enfants.

XXIV. Vomitifs

1° Prendre une infusion de feuilles pilées de *Bokavavy* ;

2° Prendre une décoction de feuilles et racines de *fanory*.

XXV. Pour redonner de l'appétit

Pour donner de l'appétit à ceux qui en manquent, et en particulier aux convalescents, faire une infusion de *vaheronto*, liane de la famille des asclépiadacées non déterminée.

XXVI. Pour donner du lait aux nourrices

1° Leur faire boire une infusion de *tsisinono*, euphorbiacée herbacée non identifiée ;

2° Bouillon de *brèdes mafana* ou de *saonjo mamy* additionné de *tsivakia* (1), petites crevettes de mer séchées au soleil ;

3° Il est possible de faire avoir du lait à une femme n'ayant pas eu d'enfants depuis plusieurs années, et même à une jeune femme n'en ayant jamais eu.

Pour cela, on fait absorber les boissons suivantes :

a) Décoction de *hasina* ;

b) On pile des racines de gros bambou, *valiha*, avec l'eau qui se trouve dans les entre-nœuds des jeunes pousses de ces mêmes bambous. On fait bouillir le tout et on boit. La sécrétion lactée se produit très rapidement.

En dehors des cas que nous avons observés nous-même, en voici deux qui nous ont été signalés par M. le docteur Monnier, médecin de colonisation :

1° Une jeune femme de 23 ans environ, en service chez un colon depuis l'âge de 7 à 8 ans, mariée, n'ayant jamais eu d'enfants, allaite une petite fille de cinq mois appartenant à sa sœur aînée, morte de la variole ; glandes mammaires bien développées, le lait sort abondamment à la pression ;

2° Une vieille femme d'une cinquantaine d'années, n'ayant

(1) *Tsivakia*. Palemons divers : P. Palvas, P. Mayotensis, P. Madagascariensis.

pas eu d'enfant depuis longtemps, allaite sa petite fille, dont la mère est malade. Le lait, assez abondant, paraît toutefois un peu pâle.

XXVII. Blennhorragie

1° Prendre cinq fois par jour une tisane faite avec des tiges de *tsihitafototra* ;

2° Prendre trois fois par jour une tisane de racines de *papayer* ;

3° Infusion d'écorce de *vaovy*, arbre non identifié ;

4° Tisane de racines de *voanio* ou *cocotier* et d'écorce de *goyavier* mêlées ; on fait cuire jusqu'à ce que le liquide prenne une couleur vineuse ;

5° Tisane de *tsinononono* ou *tsinonona*, herbe indéterminée, de la famille des euphorbiacées ;

6° Tisane faite avec des feuilles de *kitsakitsa* ou de *famolakantsy*, ou *d'andriambavifohy* ;

7° Boire trois ou cinq fois par jour des tisanes faites avec l'une ou l'autre des plantes suivantes, au choix : *voavontaka*, *lambohenjana*, *ambarasaha* ou *amborasaha* et *malaintay*, arbrisseau non identifié, de la famille des composées, *harongana*.

Pour boire ces tisanes, on se tient debout et on s'abstient d'aliments sucrés jusqu'à guérison complète. On se lave, en outre, la partie malade avec une infusion de *morasira* ;

8° Tisane de *tsirorokonangatra* ;

9° Prendre des feuilles de *malaintay*, de *harongana*, de *felimafaitra* ou *anamafaitra* et des racines de *bananier*. On les fait bouillir dans une marmite en terre. Quand l'eau bout on met la marmite entre ses deux pieds, on enveloppe hermétiquement dans un lamba, ou mieux dans une couverture, la partie inférieure du corps, des reins aux pieds, et on prend un bain de vapeur prolongé. Ensuite, on lave la partie malade avec la décoction tiède ;

10° Pour prendre des injections, on se sert d'un roseau ou d'un bambou creux suffisamment fin, que l'on remplit du liquide à injecter. Un aide souffle par l'extrémité libre pour que le liquide pénètre. L'injection se prépare avec du bois de *beaty*, arbrisseau indéterminé, réduit en poudre très fine ; on met cette poudre dans de l'eau, on agite vivement pour qu'elle soit bien en suspension et on injecte le tout.

XXVIII. Chancres

1° On prend des feuilles de *kasiny*, liane non identifiée, de *rajy*, arbuste non déterminé, de *tsilavondrivotra* et des

racines de *rafia*. On fait bouillir le tout et on en prend un bain de vapeur comme il est dit à Blennhorragie, n° 9°. On boit aussi de la décoction en quantité modérée. On râpe sur une pierre des racines fraîches de *rafia* et on en fait une pâte que l'on applique sur le chancre ;

2° On fait une infusion de *dingadingandahy* et on en lave soigneusement les chancres, puis on exprime sur chacun d'eux du suc de feuilles de cet arbuste.

XXIX. Bubons

1° On mélange des feuilles de *bemaimbo* et de *sanira* ou *antsoly*. On les pile, on les fait cuire et on en fait un cataplasme, dont on recouvre le bubon. Si celui-ci n'est pas trop gros, il disparaît. S'il est avancé, le cataplasme durcit le pus à l'intérieur, puis la peau crève et le pus solidifié tombe seul. Il ne reste pas de cicatrice. Ce cataplasme offre cet avantage d'adhérer solidement à la peau et on peut marcher sans gêne et sans craindre qu'il se décolle ;

2° Mettre des cataplasmes de feuilles de *tentona*.

XXX. Orchite ou *Sorindrano*

Faire cuire des feuilles de *vahimalandy*, liane non déterminée, à fruit quadrangulaire, de la famille des asclépiadacées ; les mêler avec de la bouse de vache et en faire une sorte de cataplasme appliqué à chaud sur l'orchite. La douleur disparait très vite ainsi que l'enflure.

On peut compléter le traitement avec des fumigations locales, des bains de vapeur préparés avec les feuilles de cette même liane et pris au moment où on renouvelle le cataplasme.

XXXI. Syphilis

1° On prend des feuilles de *tsotsovoa*, plante non identifiée, de *ravintsara*, de *bemaimbo*, de *raigogo* et des fragments d'écorce sèche de *voambahy*, sorte de calebasse. On fait bouillir le tout, on se baigne avec la décoction (ou mieux, on s'asperge, par tout le corps, ce qui est la façon malgache de prendre des bains) et on en lave bien les plaies. On frotte sur une pierre des branches fraîches de *raigogo* et d'autres fragments de têt de calebasse, on en fait une pâte que l'on étend sur les plaies ;

2° On lave les plaies avec du suc de *bananier*, qui jouit de propriétés antiseptiques, et on les saupoudre d'écorce de calebasse pulvérisée ;

3° Laver les plaies avec une infusion de feuilles de *tsiandaly*, arbre non identifié, de la famille des légumineuses, puis les panser avec une pommade faite de ces mêmes feuilles pilées et de suif de bœuf ;

4° Faire brûler du *varech*, pulvériser la cendre et en saupoudrer les plaies. Ce remède est douloureux ;

5° Appliquer sur les plaies des feuilles pilées de *lavaravina* et les laver avec leur infusion ;

6° Faire de même avec des feuilles de *bonara* ou bois noir ;

7° Laver les tumeurs avec une décoction d'écorce de *rabontsy*.

XXXII. Tingatra ou Tombokantsoro

Maladie qui occasionne le fendillement de la plante des pieds et est une suite de la syphilis.

Prendre des feuilles de *voambahy* et d'*anantsindrana*. On les enveloppe dans un morceau de toile propre, on plonge le tout dans l'eau et ensuite dans la cendre chaude. Quand c'est bien chaud, on en fait une sorte de cataplasme que l'on étend sur la partie malade, où on le maintient au moyen d'un bandage.

XXXIII. Vers intestinaux

1° Préparer une infusion de *barabanja* et de *vahimainty*. On fait jeûner le malade pendant un jour entier, puis on lui fait manger du miel. Les vers, affamés par la diète à laquelle le malade a été soumis, se précipitent sur le miel pour le manger. On administre à ce moment la tisane, les vers en absorbent avec le miel et sont tués. Une purge est ensuite prise ;

2° On incorpore dans du miel des poils de *takilotra* et on en fait prendre à l'enfant plusieurs jours de suite. On administre ensuite une purge ;

3° On fait boire une tisane de *taimborontsiloza* ;

4° On fait boire une décoction de feuilles et fruits de *voantangondolo* et de *hazotokana*.

XXXIV. Hémorrhoides ou *Kitso*

Frotter la partie malade de poudre de *menavony* ou *menavozona*.

XXXV. Métrite

Faire boire une tisane d'écorce de *hatafana*.

XXXVI. MENSTRUES TROP ABONDANTES

Prendre des injections et faire des lavages locaux avec une décoction d'écorce de *sakoa*.

XXXVII. HÉMORRHAGIE ABONDANTE APRÈS LES COUCHES

Pour arrêter l'hémorrhagie faire des lavages locaux et prendre des injections avec une décoction de *vahitambody* ou de feuilles de *voatrotroka*.

XXXVIII. AVORTEMENT

L'avortement devient de plus en plus fréquent chez les Sakalava. Cette cause, jointe à tant d'autres : syphilis, alcoolisme, débauche précoce, explique la disparition progressive de la race. La chose est frappante pour celui qui voyage dans le Nord-Ouest. Il y a très peu d'enfants dans les villages sakalava, tandis que dans les villages tsimihety, formant de loin en loin des colonies surpeuplées qui essaiment régulièrement, grouille toute une marmaille bruyante et déguenillée.

Pour provoquer l'avortement les femmes prennent :

1° Une infusion de racines de *moina* ;

2° Une infusion de racines de *vahimainty* ou *vahijoby* (1), qui produit son effet au bout de quelques heures presque sans douleur.

XXXIX. POUR EMPÊCHER LES FAUSSES COUCHES

Prendre une infusion de feuilles de ce même *moina* dont la racine provoque l'avortement. En même temps, pulvériser sur une pierre des tiges desséchées et en frictionner la nuque et le front.

(A suivre).

---

(1) Le *Vahijoby* est sans doute un Agelæa de la famille des Connaracées. Cette liane servait encore chez les Sakalava à attacher les personnes condamnées à boire le tanguin et qui succombaient à l'épreuve, ainsi qu'à les traîner jusqu'au lieu de leur sépulture, ou jusqu'à la mer, où elles étaient jetées.

Un sujet de fable

Variantes kurde et persane

par B. NIKITINE

Parmi la riche littérature populaire publiée en Perse sous forme de méchantes éditions lithographiées, ornées de dessins à la plume, naïfs et caractéristiques à la fois, se trouve une petite brochure de 10 pages in-8°, contenant la fable « Le Renard et le Coq ». Elle nous a semblé intéressante, prêtant matière aux comparaisons et aux rapprochements que nous pouvions en faire avec une fable kurde qui nous a été contée sous le titre de : « Un renard qui une fois est allé nuitamment pour manger les poules ». Nous pouvions ainsi examiner les deux sujets, en marquer les traits distinctifs et les accompagner de quelques commentaires pris dans la vie même des milieux kurde et persan, si différents entre eux.

Le texte persan étant plus abordable, nous nous bornerons à le raconter brièvement ; quant au texte kurde, moins connu peut-être, nous en donnerons la traduction complète.

La fable persane raconte comment un renard, qui allait se mettre en embuscade sous une muraille, y voit un trou, l'élargit et, en s'enfilant dedans, tombe dans une grande jarre pleine d'indigo. Il se trouve en effet que derrière ce mur était l'atelier d'un teinturier. Le renard parvient tout de même à se sauver et l'idée lui vient, en voyant un coq, de raconter qu'il s'est repenti et s'est décidé de passer la fin de ses jours en pèlerinage qu'il entreprend justement pour aller à la Mecque. Le coq s'associe au renard, plus loin ce sont le canard et la huppe qui se joignent à la compagnie après une faible hésitation. Le renard les amène tous à son terrier et là, à tour de rôle, après les avoir accusés de crimes imaginaires, dévore le coq et le canard. La huppe, grâce à un subterfuge, évite la perte de sa vie et la fable finit après que les chiens, appelés par la huppe, déchirent le renard sorti du terrier.

Ceci dit, passons au texte kurde.

*
* *

« Il y avait, dit-on, un teinturier qui possédait quelques grosses poules. Elles avaient leur perchoir à la teinturerie même. D'après l'usage, au-dessus des jarres à l'indigo, dans le toit, un trou est pratiqué pour la lumière. Or, une nuit, il est arrivé ceci. Un renard se faufila sur le toit de la teinturerie, jeta un coup d'œil par cette lucarne et sentit l'odeur des poules qui lui frappa le nez. Du coup il ne se trouvait plus de place et finit par se jeter dans la lucarne. Il tomba tout droit dans une jarre pleine de couleur et ne put en sortir qu'avec mille peines, en glissant et en travaillant avec ses pattes. Bref, sorti de là, il ne pensait plus aux poules. Le temps s'approchait de l'aube quand le renard se retrouva sur le toit. En se regardant, il vit que tout son corps était teint d'un joli bleu. Pour faire contre fortune bon cœur, le renard s'écria : « Quelle est cette grâce que Dieu m'a accordée ? me voilà devenu Seiid, enfant de Prophète ! Y-a-t-il une chose meilleure ? Je n'ai pas eu, il est vrai, ma part des poules, mais en retour je suis devenu Seiid, j'ai gagné de l'importance et de la confiance. Désormais toutes les créatures, bêtes et oiseaux, se fieront à moi, m'approcheront et ne s'enfuiront plus ! Dès que j'aurai faim, j'en prendrai un et le mangerai dans mon terrier. » Là-dessus le renard partit, dispos et plein d'espoir. Aux abords du village, il vit un coq qui fouillait le sol, solitaire. Le renard lui fit un «salam». Le coq le rendit et demanda : « Qu'est-ce, onele renard ? depuis quand devins-tu Seiid ? » Le renard donna les explications suivantes : « Dieu, dit-il, dans sa grâce divine, accorde aux gens, d'après les exigences du moment, ce qu'ils méritent. Ma pensée n'était toujours dirigée que vers le vol et la violence. Pourvu que mon estomac fut plein, dix créatures pouvaient rester affamées. Un jour, j'étais à mon terrier, la faim me tourmentait et je m'apprêtais pour partir à la chasse. La chasse fut sans résultat et je retournai chez moi. Je me suis mis à réfléchir en route. J'ai prié Dieu, qui nourrit toutes les créatures, et je me suis résolu à me repentir et, si possible, partir en pèlerinage à la grande Ka'ba dans Mecque la Lumineuse et au Jardin Béni du Prophète. Après, je retournerais à la maison et m'y tiendrais coi. Si Dieu m'envoyait la pitance, grand merci, sinon, toujours je serais content, même si sa volonté était que je dusse mourir. Telles étaient mes pensées au retour à la maison. Je me suis endormi un brin, puis, en me levant, je vois qu'à côté de moi il y a une nappe pliée et une bonne odeur de « kebab » se dégage de là. On dirait la nappe qui descendit du ciel pour Hazreti Issa, le Prophète. Il y avait tant de

choses que tout en mangeant, je n'arrivais pas à en finir. Quelques visiteurs vinrent me voir et mangèrent aussi, mais on n'en voyait toujours pas la fin ! On pliait la nappe après avoir mangé tout et de nouveau en la dépliant on la voyait pleine de plats délicieux. Bref, après ce repas, je vis que mon corps était devenu comme tu le vois. C'est ainsi qu'à présent je me promène pour voir qui voudra partir avec moi en pèlerinage. J'en assume tous les frais, on n'aura rien à dépenser ni en allant ni au retour. Que Dieu soit loué, j'en ai reçu une telle grâce que je n'ai besoin de recourir à personne. » Le coq s'enquit : « Et tu peux me donner des grains ? » Le renard répliqua : « Quelle est cette parole ! pense donc que, si on m'a envoyé du ciel une nappe pleine de plats, il faut que je sois bien vu là-haut ! rien ne sera plus facile pour moi que de t'obtenir tous les jours un sac plein de grains ! » Là-dessus, le coq conclut : « Si c'est ainsi, tout va bien et me voilà qui pars avec toi. Allons-nous en et que notre voyage soit béni. »

Ils cheminèrent tous les deux et arrivèrent à un bosquet, où, sur un arbre, la huppe de Salomon répétait sa chanson : houp, houp.

La huppe interpella le renard : « Que la fatigue ne t'arrive pas, sois bienvenu, sur mes yeux, sur ma tête. » Mais le renard abaissa sa tête modestement et ne leva pas le regard, se taisant. La huppe en demanda la raison au coq : « Pourquoi est-ce que l'oncle renard ne me répond rien ? est-il fâché, qu'a-t-il ? » Le coq lui expliqua que le renard n'était nullement fâché, mais qu'il s'était repenti dernièrement et que Dieu lui avait accordé une faveur que personne n'a vue jusqu'à présent. « Ne vois-tu pas son corps, qui est tout bleu ? Il est devenu Seiid ! il s'en va en pèlerinage. Il ne pense la nuit et le jour qu'à la prière, il ne fait que remuer le rosaire, il s'oublie dans l'ardeur religieuse et les prosternations. Il est ivre de la boisson du monde divin et absorbé par la beauté de la puissance suprême. Il ne peut pas causer. Moi aussi, au service de son Eminence, proche de la béatitude et le meilleur des pèlerins des deux lieux saints et nobles, je m'en vais au pèlerinage en sa compagnie. Que Dieu lui accorde la science et le fasse réussir dans le bien. Il prend toutes les dépenses à son compte et il le fera pour chacun qui voudra le suivre. Viens donc avec nous. » La huppe fit alors : « Eh bien, attendez ici un peu, le temps pour moi d'aller faire mes adieux à la maison, à la femme et aux enfants, et de leur donner le conseil de conduite. Dans ce bas-monde, il faut toujours s'attendre à la mort, le voyage sera long et pénible, peut-être ne reverrai-je plus les miens. » Le coq ne s'y opposa pas, mais insista pour que la huppe revînt le plus vite possible. « Il ne convient pas qu'à

cause de toi un homme si sage et grand que l'oncle renard attende longtemps. » La huppe fit comprendre qu'elle le savait bien, qu'elle n'était pas un âne et ne fit qu'aller et revenir aussitôt. « Eh bien, faites-moi la grâce, allons, j'y suis prête. »

Nos trois pèlerins poursuivirent leur chemin et ils arrivèrent à un lac, au milieu duquel un canard nageait. Quand le regard du renard tomba sur le canard qui était bien gras, grande envie lui en vint de sa chair. Il ordonna au coq de se taire et dit qu'il parlera lui-même au canard. « C'est un oiseau honorable et raisonnable, il faut agir avec lui en conséquence. » Le renard adressa la parole au canard en arabe : « Oh, le meilleur dès oiseaux et le plus noble d'entre eux, que la paix soit sur toi. » Le canard, aussi en arabe, rendit la politesse : « Et sur toi la paix et la bénédiction et la grâce de Dieu ; vous êtes le bienvenu, que la fatigue vous épargne ; où vous rendez-vous ? quelles sont ces gens dans la suite de votre Excellence ? » Le renard, en entendant cette réponse si polie et si bien tournée, était prêt à s'envoler de joie. Il fit : « Il est inutile d'en parler longuement ; tu vois mon corps, tu aperçois aussi mes compagnons ; toi, tu es intelligent et adroit et tu comprends qu'il n'est arrivé à personne une telle faveur de Dieu, aussi, pour m'en rendre digne, je m'en vais en pèlerinage et je veux bien que tu nous accompagnes, je me charge de tous les frais. » Le canard, là-dessus, se déclara prêt à être le serviteur de l'oncle renard, sortit de l'eau, et tous les quatre se remirent en route.

Les voilà arrivés dans une forêt où ils aperçurent la pie sur un arbre. Le renard dit à ses compagnons : « Ecoutez-moi, je vais vous dire ceci : allons-nous en, car la pie est une dévergondée ; elle ne se repent jamais, elle n'aspire qu'à nuire aux autres ; elle ne croit ni aux miracles, ni au Prophète, ni à ses saints ; elle ne vous fera entendre que de mauvais conseils, il se peut même que vous lui prêtiez foi ; elle est comme un satan et la pensée du satan est qu'il faut écarter du chemin du paradis les saints, les « soufis », les repentis, et les acheminer sur la voie de la géhenne et de la perdition. Un poète arabe n'a-t-il pas si bien dit à son sujet : « Si la pie devient le guide d'un peuple, elle l'acheminera vers la perdition. » Aussi, soyez prudents, ne vous perdez pas en écoutant la parole de cette impie. Et sachez ceci : si la pie vous tient le discours dont je vous ai prévenu, c'est que Dieu m'a accordé sa grâce et je sais tout d'avance. » Tous les trois répondirent d'une seule voix : « Que Dieu nous pardonne ! nous connaissons la vérité, nous avons la foi, nous croyons aux miracles et à la grâce divine ; nous nous estimons trop heureux de pouvoir être dans le sillage béni de votre personne élevée. Notre foi en vous est aussi

forte et inébranlable que celle des apôtres de Hazreti Mesih et des quatre compagnons de Mohammed. Soyez tranquille, mille satans de l'espèce de cette pie ne nous tromperont point. Ne sera-t-il plutôt que grâce à votre zèle, nous ramènerons ce satan à la juste voie. » Le renard, satisfait, avança en les recommandant à Dieu. Il dirigea sa face vers la « Kibla », se prosterna, leva les pattes de devant et pria. La pie, voyant ceci, fut figée d'étonnement et se dit à elle-même : « Je ne m'en irai pas d'ici avant de demander et de savoir ce que tout cela veut dire ». Elle s'adressa au canard : « J'admets que le coq et la huppe suivent le renard, mais toi, pourquoi es-tu devenu fou ? le renard est rusé, il vous mangera. » Tous les trois répondirent ensemble : « Que Dieu nous pardonne, ne dis pas des choses pareilles, ne te fais pas infidèle ; est-ce que tu serais aveugle ? ne vois-tu pas la faveur que Dieu lui accorda ? il est maintenant Seiid, de la descendance du Prophète, il s'est repenti, il part en pèlerinage, jour et nuit il s'adonne à la prière et à l'adoration ; il nous a pris avec lui et assume tous nos frais et il propose de le faire à tous ceux qui voudraient le suivre. Ce n'est pas du tout ce que tu dis ; viens plutôt aussi avec nous, repens-toi, ne meurs pas dans les péchés, tu en a plus que nous tous et tu as plus que nous besoin du pèlerinage et du repentir. » Bref, ils parlèrent tant et si bien, qu'à la fin, la pie descendit de l'arbre, embrassa la main du renard et lui dit : « Oh, Seiid éminent, oh, hadji renard, je ne le savais pas, pardonne-moi ; l'étranger est comme un aveugle, même s'il a la vue bonne, dit le proverbe arabe. Ne m'en veuille pas. » Le renard s'étonna : « Est-ce qu'il est arrivé quelque chose ? je ne comprends pas ce que tu dis, tu ne m'as rien fait de mauvais. Et même si tu avais fait quelque chose, ton cou est libre (1). Aujourd'hui, mon devoir est de pardonner à mes ennemis et de leur faire du bien. » La pie protesta de son dévouement et pria de la prendre partout où le renard irait. Le renard consentit. Et tous les cinq compagnons s'en allèrent ensemble. Le coq, la huppe et le canard s'ouvrirent à la pie et lui dirent : « Le Seiid hadji, oncle renard, que nos âmes lui soient sacrifiées, est un voyant, nous ne nous étions pas encore approchés de toi que déjà il nous prévenait de tes paroles, que tu nous dirais que le renard va nous manger. Tout s'est passé en effet comme il l'avait dit. » Ces révélations ne firent que confirmer à la pie qu'elle était dans le vrai (en se méfiant du renard). Le renard, tous les trois ou quatre pas s'arrêtait, se prosternait, priait, pour mieux persuader ses compagnons. Et les pauvres furent en

(1) C'est-à-dire : rien ne pèse sur toi.

effet tous persuadés qu'il n'y avait pas au monde un cheikh pareil à l'oncle renard et qu'il n'y en aurait pas d'autre. Le renard en était bien aise et se disait que c'est un bon gibier qui lui était échu et qu'il pourrait le manger dès qu'il le voudrait.

Ainsi ils cheminaient jusqu'au soir, quand ils arrivèrent à une montagne, loin de tout village et lieu habité. Le renard proposa d'y passer la nuit et tous consentirent. Il fit un tour, trouva un terrier, y mena tout son monde et se mit à l'entrée. La pie était toute troublée et elle dit à ses compagnons que maintenant on allait les manger. Tous eurent peur. En effet, le coq fut appelé le premier et soumis à l'interrogatoire : « Pourquoi empêches-tu les bonnes gens de dormir ? pourquoi dès le minuit commences-tu à faire du bruit et ne laisses-tu pas le monde en sommeil ? » Le coq voulut se disculper : « Mon âme est sacrifiée à toi, mais je fais du bien pour les gens, je les réveille pour la prière et pour la besogne. — Parfait, j'accepte cette explication de toi, mais pourquoi n'as-tu pas de honte, à tel point que devant les regards de tout le monde tu te mets à cheval sur la poule ? » Le coq se tut. Le renard lui tordit le cou et le mangea. Peu après, il appela la huppe et lui posa cette question : « Qu'est-ce que cette couronne que tu t'es mise sur la tête ? tu n'es ni sultan, ni chah, qui es-tu ? » La huppe consentit : « Oui, maître, je ne suis ni sultan, ni chah, mais j'ai rendu de grands services à Hazreti Soleiman et il m'a récompensée avec cette couronne. » Le renard déclara tout ceci des mensonges et mangea la huppe à son tour. A minuit, il appela le canard et lui fit ces reproches : « Ecoute, canard, quelle est la raison pour laquelle tu te promènes parmi tous les oiseaux au gré de tes passions, comme si tu étais plus grand que tous ? » Le canard trembla de peur, tomba et perdit connaissance. Il fut mangé comme les autres avant lui. Vers l'aube, la pie fut appelée à son tour : « Eh bien, que fais-tu toujours à détruire ce que les gens ont semé ? est-ce qu'ils le font pour toi ? n'as-tu pas peur de Dieu ? » La pie acquiesça : « Vraiment, mes péchés sont grands, je ne puis vous contredire en rien, mais si vous daignez me le permettre, j'ai quelque chose à dire à votre service bien humblement. — Eh bien, dis-le, qu'est-ce ? » La pie fit : « J'ai vu dans une maison un coq et une poule qui y restent depuis le temps du Prophète Adam, ils sont très gras et tout désignés pour le petit déjeuner de votre Eminence ; si vous me permettez, j'irai les amener ici pour que vous les mangiez avant moi, car ma chair à elle seule n'est pas bonne. » Le renard accepta : « Très bien, va, mais reviens vite, j'ai faim. » La pie s'envola au village et y vit, dans une cour, deux

chiens qui jouaient. Elle se montra à ces chiens, sautilla devant eux et les chiens, tout en la poursuivant, vinrent jusqu'à l'endroit où était le renard. Alors, la pie leur conseilla d'aller rôder un peu dans la broussaille, où elle leur amènerait un bon gibier. La pie s'approcha du terrier et cria au renard : « Oh, maître, je les ai amenés tous les deux, ils sont là, dans la broussaille ; ils sont si gras que, fatigués, ils ne peuvent plus bouger et, bien que ça soit de la peine pour votre Eminence, daignez aller jusque là. — Ça va bien, répliqua le renard, va en avant, je te suivrai. » Ainsi le renard fut amené près des broussailles et, tout d'un coup, les deux chiens lui tombèrent dessus. En se sauvant, le renard cria à la pie : « Eh bien, je n'ai plus faim, laisses-les ». Le renard fut déchiré par les chiens et la pie, contente d'avoir vengé les trois victimes, remercia Dieu et partit chez elle. Que la paix soit sur vous tous. »

***

Telle est la fable kurde. Il est difficile de dire si son sujet est emprunté à la littérature populaire persane ou si toutes les deux fables ont pris le même ancien sujet, l'adaptant à leur goût. La fable persane, publiée partiellement en vers, peut très bien avoir une origine littéraire. Il y a notamment, paraît-il, ce sujet dans les poèmes de Mevlevi. D'autre part, comme le Kurdistan subissait toujours l'influence civilisatrice de la Perse et que jusqu'à nos jours la correspondance s'y fait toujours en persan, il est probable que le sujet kurde trouva le jour sous l'influence littéraire persane. Cette question peut donner lieu à toutes sortes de suppositions que seuls les spécialistes du folklore iranien peuvent résoudre. Notre tâche est bien plus modeste : montrer d'abord, comme nous venons de le faire, l'existence des deux sujets analogues chez les Persans et chez les Kurdes, fixer, pour ainsi dire, ces deux étapes de migration et, après, comparer les deux rédactions au point de vue de leurs ressemblances, leurs divergences, leurs mérites et leurs défauts, ce que nous allons faire maintenant.

***

La fable kurde est certainement plus complète et plus colorée, plus vivante. Ceci ne s'explique pas seulement du fait de la présence d'un personnage nouveau qui est cette pie prudente et rusée, mais l'exposé, le style lui-même sont plus animés.

Ainsi, dans la fable persane, on n'indique qu'en passant pourquoi le renard, devenu bleu, acquiert la vertu et le prestige d'un seiid et, en outre, cette idée n'est pas assez dévelop-

pée dans la suite. On dirait presque que la fable persane n'est pas exempte de certaines préoccupations, d'une certaine gêne de se compromettre par trop de franchise. Tout au contraire, dans la fable kurde, on saisit dès le commencement, l'allure très franche d'une cinglante satire. La caractéristique du renard, ses pieux discours, son hypocrisie, ses citations arabes, ses attitudes dévotes, — mais, en lisant cela, ne voit-on pas là un portrait vivant d'un molla ou d'un akhound, que nous avons tous plus ou moins connus en Perse, fins causeurs, habiles diplomates, attachés aux biens de ce bas monde, très agréables d'ailleurs et qu'il vaut mieux compter parmi ses amis que dans les rangs opposés ?

Il est du plus haut intérêt pour l'étude des mœurs d'assister un jour dans le grand salon à beaux vitraux d'un molla influent à la réception de ses clients. Ce spectacle est plus instructif qu'un docte volume sur la Perse.

Bien que notre fable persane semble se taire prudemment sur le chapitre du clergé et évite les traits trop prononcés dans la caractéristique du renard, on peut pourtant remarquer que la pensée libérale persane ne craint plus ces attaques. On a notamment représenté, à Téhéran, dans le théâtre persan, une revue sur les actualités dans l'hiver de 1919 et là, on n'a pas hésité à montrer sur la scène un « moujtéhide » (disons un évêque dans la hiérarchie chiite) sous un jour très défavorable, car, par ses intrigues, il essayait de mettre des bâtons dans les roues à M. Molitor, un Belge très énergique qui a avec succès combattu la famine à Tauris. Et puis, dans un dicton persan, n'apprenons-nous pas qu'il est « très facile de devenir molla, mais combien difficile de devenir homme » ?

Si nous avons souligné le caractère satirique et franchement anticlérical de la fable kurde, c'était pour nous arrêter un instant sur la question du fanatisme religieux kurde. Disons-le tout de suite, d'accord avec W. A. Wigram (*History of the Assyrian Church*, London, 1910), « le Kurde est musulman, mais il n'est pas fanatique, bien qu'on le représente souvent comme tel. Il ne déploie pas généralement beaucoup de zèle en quoi que ce soit, sauf quand il pille son voisin ; on ne peut pas le qualifier de très actif, même comme brigand ». Il est vrai que le fanatisme est entretenu chez les Kurdes par les cheikhs qui en tirent toute leur influence. Par exemple, le célèbre cheikh Obeidoullah de Nehri glorifie les vertus kurdes dans un distique pouvant se traduire ainsi : « Le mot kurde se compose des trois lettres « kaf » (qui veut dire) perfection (kemal), « re », bravoure (rouchd) et « dal », foi (din) » (1).

(1) En persan : « Kord sé herf est, djemᶜe ân hemîn : kaf kemâl o, ré rochd o, dal dîn. »

Ceci n'est pas mal trouvé, mais au fond, de son naturel, le Kurde, nous tenons à le répéter, n'est pas fanatique. En effet, même en subissant l'appel du cheikh à la guerre sainte, le Kurde ne prend que la première partie de ce mot d'ordre. Il comprend la guerre et sa conception en est très primitive : « La guerre, c'est quand aujourd'hui je pille et que demain on me pillera peut-être. » Si les Kurdes étaient réellement de bons fanatiques musulmans sounnis, ils ne se battraient pas avec leurs coréligionnaires turcs, ce qu'ils ont fait à maintes reprises. Et ici est le second motif qui nous explique pourquoi le Kurde n'est pas fanatique. Le Kurde est avant tout le Kurde. Nous voulons dire par ce truisme que la religion chez le Kurde n'est qu'un trait secondaire dans sa physionomie nationale. A la première place dans toute son existence et à cause d'elle il met sa tribu. Dans les conditions aussi pénibles et précaires d'une vie dans les montagnes sauvages, toujours en butte à toute sorte de dangers, il s'attache à son groupement primitif et c'est par lui et avec lui qu'il existe. La plus sévère punition pour un Kurde, c'est quand on le bannit de sa tribu. Cette existence tribale met son empreinte sur tout l'être moral du Kurde et la religion n'y échappe pas. La tribu d'abord, la religion après ; elle ne domine pas la tribu, elle doit s'accommoder à elle. Les tribus se battront entre elles, et les exemples ne manquent pas, à cause de leurs cheikhs respectifs, mais dans cette lutte, les cheikhs joueront pour ainsi dire le rôle de « tabou » de la tribu. A preuve que si une tribu remporte la victoire, elle ne se gênera nullement ni avec la personne du cheikh de la tribu ennemie, ni avec sa mosquée, ni même avec le Qoran ! Il nous semble que c'est là une preuve assez convaincante de notre thèse.

Le Kurde sent bien le joug de ses cheikhs. Une fois l'ivresse de la bataille passée, il se rend bien compte qu'au fond, tous ces cheikhs, d'origine arabe pour la plupart, sont des intrus. Au commencement de leur arrivée au Kurdistan, ils se contentaient encore de leur rôle purement mystique et spirituel, mais avec les années il sont devenus tout pareils aux chefs temporels et ils sont plus redoutables encore, étant lettrés et pouvant à tout propos recourir au vali turc. Ne sachant pas comment s'en libérer, le Kurde cherche sa consolation dans des satires du genre de celle qui nous occupe. En y retournant, nous voyons dans cette fable que la pie, méfiante et sceptique, a pu sauver sa vie. Le reste de la suite de l'oncle renard, le prenant pour un cheikh sans pareil au Kurdistan, tombe victime de sa confiance aveugle. Ce pauvre coq ne représente personne d'autre qu'un simple

paysan kurde, un « raîet » nécessiteux, qui est prêt à suivre l'appel dès qu'on lui assure son existence journalière. La huppe en bon *pater familias* donne ses ordres à la maison et se joint au voyage à la Mecque qui lui semble profitable. Le canard sauvage ayant une vie facile et assurée l'abandonne, flatté comme il l'est par le discours personnel de l'oncle renard. Seule la pie, vagabonde méprisée, est plus prudente et avisée que les autres et se tient tout le temps sur le qui-vive.

La fable kurde, par tous ces petits traits et les détails de caractère, nous paraît s'approcher plus de la vie, être mieux nuancée et plus fine que la fable persane, qui n'est pas libre d'une certaine contrainte et monotonie et dont les personnages sont faits trop d'une pièce.

Cette monotonie, ces répétitions constantes des mêmes tournures de phrase, voire des mêmes tableaux, sont d'ailleurs assez caractéristiques du style des fables persanes en général. Pourtant, le texte est ranimé de temps à autre par des passages en vers, qu'on ne voit pas du tout dans la fable kurde.

Dès le commencement de la fable persane, on attire l'attention par la préface suivante :

« Prêtez attention, oh, auditeurs, pour un instant, que je vous conte l'aventure du renard rusé qui est allé une nuit au coin d'un mur avec l'intention de vexer les gens et de se procurer quelque chose à manger. Il vit tout d'un coup un trou qu'il élargit avec ses pattes, mais, par hasard, il tomba par cette entrée dans une teinturerie et là il se noya dans un vase où on fait bouillir l'indigo. »

Après cet exorde si bien tourné, nous ne voyons pas, comme en kurde, tous les raisonnements et les explications que le renard y trouve pour faire valoir la couleur bleue de sa robe teinte par pur hasard. Il rencontre le coq et lui dit simplement, sans entrer dans les détails du miracle : « Maintenant je m'en vais à la maison de Dieu (Mecque), je me suis repenti de tous les péchés du monde, je ne mangerai plus ce qui appartient aux gens, je préfère ne manger aucune poule inoffensive. Il m'est resté un petit bien de mon père, je le mangerai tant que j'en aurai le désir ; si tu veux être en ma compagnie, fais de la sorte quelques jours de repos ».

« Men konoûn refté-em bé béitoullah
Kerdé-em towbéh zé bed-é doniâ
Ke deghér mâl-é merdom nékhorem
Morgh-é bidâd beh ze kes nékhorem
Mandé mâli zé bab be déstem
Mîkhorem ta ké kamrân héstem
Gher to khahî be ma refakét kon
Tchend roûz-é omr esterahét kon. »

Il manque ici ce détail qui rend vivante toute la scène dans la fable kurde, nous entendons par là que le coq bonasse et pauvre cède dès qu'on lui promet sa nourriture journalière, peu soucieux de tous les miracles et arguments religieux.

Plus loin, la fable persane nous fait voir le canard sauvage qui, sans souci, fait des plongeons. Il prévient le coq de ne pas se fier au renard, mais le bonhomme lui explique en vers : « Sache que c'est quelqu'un de marque, il n'est plus renard, il est un vrai hadji. »

« To bédani ke in tchenîn has est
Nist roubâh hadjî ekhlâs est. »

Nous voyons ici une seule fois, dans le texte persan, l'indication directe que le renard est devenu hadji, sans mentionner, d'ailleurs, qu'il est seiid en même temps. Ainsi la couleur bleue ne s'explique pas suffisamment. On peut voir aussi que le canard joue ici un peu le rôle de la pie dans la fable kurde, mais, tout en montrant sa prudence, il périt, tandis que la pie se sauve, ce qui semble plus conséquent et logique.

La rencontre avec la huppe est joliment décrite en vers persans :

« Did hodhod ké ordék-é abî
Ba khoroûs-é sefid-é mehrabi
Her do ghéchtend hemdém-é roubâh
Miresîdend khastegân ez râh. »

« La huppe vit le canard avec le coq blanc « mehrabi », qui tous les deux à côté du renard arrivaient fatigués de leur chemin. »

L'épithète « mehrabi » indique vaguement le caractère sacré du coq, qui a ceci de commun avec le clergé de la chaire (mehrab) qu'il chante l'aurore comme le mouezzin chante l'appel à la prière de l'aube.

Le coq de la fable kurde nous plaît mieux, il n'est pas chanteclair ; il est simple paysan miséreux, prêt toujours à tomber dans une intrigue du cheikh puissant et habile.

La huppe entre aussi dans la suite du renard qui les amène finalement tous au terrier. En persan, nous ne voyons aucun de ces détails comiques sur la démarche du faux seiid qui baisse les yeux, s'arrête à chaque pas, se prosterne, prie, etc.

Mais en revanche, le texte persan nous peint beaucoup mieux l'angoisse qui saisit les oiseaux une fois qu'ils sont déjà dans le terrier. Les vers eux-mêmes ont une consonance triste de « ta'zieh » (mystères) chantés au mois de Moharrem.

« ... Et dans ce terrier ils ouvrirent les yeux, les faibles qui y sont entrés en avant ouvrirent leurs yeux. Ils virent beau-

coup de poules et de canards qui gisaient là, qu'on avait mangés dans ce terrier, où l'on voyait les plumes de tous ces oiseaux morts. En voyant tout ceci dans le terrier, ils ont abandonné les pensées de la joie de vivre. »

« Ender an lanêh tchechm begochâdend
An zaïfân bé pich istâdend
Ender an lanêh tchechm begochoûd
Morgh-é besiâr-o-ordék oftadé
We-nder an lanêh boudend khordé
Per-é besiâr morg-ha mordé
Téme ze djân-é khich boridend
An tché der lanêh djomleghi dîdend. »

Les accusations, inventées par le renard, ne varient pas dans les deux textes. Le coq est coupable de chanter la nuit : « Tu commences tes cris, tous en hâte se lèvent pour savoir pourquoi le coq chante, pourquoi il pleure du commencement de la nuit jusqu'au matin. Et puis ! si tu te dis un si bon musulman, pourquoi n'épargnes-tu pas tes caresses même à ta mère ? »

« To benâ mikoni bé bang-o-newâ
Be tehachi hemi djehénd ez djâ
Ke tché tchiz est khoroûs mîkhaned
Ez ser-é cheb be sobh mînaled
Gher to an kadar momén araï
Madér-é khich ez tché migaï. »

Le coq et le renard après lui sont mangés. La huppe s'échappe de la gueule même du renard en le priant de se rappeler son testament. Le renard ouvre la bouche pour interroger la huppe et c'est là qu'elle s'envole. La fin est, comme dans presque toutes les fables persanes, liée à un prince « chazdéh ». Ce prince se promène justement en cherchant à tuer un renard dont le foie lui est nécessaire pour guérir sa sœur.

« Chah saheb-é azar est
Ber ser-é ou tabib-é besiar est
Be dewa-yech reside ez houkema
Del-é khargouch-o zehre-yé roubah. »

La fable finit par la sentence suivante : « Le plus habile oiseau en fuyant le filet y retombe malgré toute son habileté. » Elle est datée du mois de Redjeb 1313 et son auteur (copiste ?) s'appelle Mohammed Baguir ibn Kasemkhan Kadjar.

Les flèches empoisonnées des Indiens de l'Amérique du Sud [1]

par Joseph NIPPGEN

Parmi les divers procédés de médecine magique utilisés par les populations indiennes de l'Amérique du Sud, les poisons dont ils imprègnent les pointes de leurs flèches occupent une place particulière. Ces poisons, qui permettent, au cours des sacrifices, de provoquer une mort rapide, par une blessure en apparence sans gravité, sont indigènes dans une région étroitement délimitée : bassins de l'Amazone et de l'Orénoque, Guyane, et principalement dans les régions tropicales de ces parties du continent américain. Les diverses races qui utilisent ce poison ne le préparent pas elles-mêmes. Le plus grand nombre d'entre elles se le procurent par achat ou par échange.

Chez les Indiens de l'Ecuador, par exemple, les tribus qui habitent à l'est des Cordillères utilisent les flèches empoisonnées, mais peu en connaissent les procédés de préparation. Les Indiens *Napo* et *Curaray*, les *Zaparo* et la plupart des tribus *Jibaro* des bords du Marañon, de l'Upano, du Santiago et de leurs affluents l'achètent à certains Indiens de l'Amazone. Les Indiens *Canelo*, du Bobanaza, et les *Jibaro*, du cours moyen de la Pastaza (2) et du cours supérieur de la Marona le préparent en partie eux-mêmes, mais ils se le procurent également, par achat, notamment aux *Chasuta* semi-civilisés du Hollaga moyen, peuplades connues par leur habileté dans la préparation des produits toxicologiques. Les tribus, peu connues et complètement sauvages des *Avishiri*, entre Napo et Curaray, qui n'entretiennent aucune relation avec les

(1) Rafael Karsten, *Das Pfeilgift der Südamerikanischen Indianer* (*Acta Academiæ Aboensis*) (Beitræge zur Sittengesehite der Südamerikanischen Indianer Abo Akademi) Abo, 1920.

(2) Affluent de gauche du Maranon, qui a sa souree dans l'Equateur, Cordillère de Quito, sous le nom de *Rio de los Banos*, et finit, après un cours de 520 kilomètres, entre Barja et Nauta (Pérou, département de Loreto).

autres Indiens, préparent elles-mêmes ce poison. Il est utilisé par toutes les tribus de l'Ecuador, mais leurs procédés de préparation varient (1). Le produit obtenu est une combinaison, habilement dosée des sucs vénéneux des végétaux, et sa composition suppose, chez ceux qui la préparent, une remarquable connaissance des propriétés pharmacologiques des végétaux.

Les procédés de préparation employés par les Indiens, et tout particulièrement les conceptions religieuses ou magiques qui s'y rattachent, ne sont encore qu'incomplètement connus. Le plus célèbre de ces poisons, et le seul dont nous ayons quelque connaissance précise, est le *curare*, ou *ourali*, des Indiens *Macusi* de la Guyane, dont les actions physiologiques ont été étudiées par Longet et surtout par Cl. Bernard (2). Une description des procédés de préparation utilisés par ces populations a été donnée pour la première fois par le voyageur anglais Waterton (3). Elle a été également rapportée par Schomburgk (4), qui explora la Guyane de 1840 à 1844. Ces deux auteurs ont fourni d'intéressants renseignements concernant les pratiques superstitieuses associées à la préparation du poison. Nous les résumerons d'après les indications fournies sur ce sujet par M. R. Karsten.

Le récipient dans lequel le poison est préparé doit être absolument neuf, n'avoir jamais servi à aucune préparation culinaire, ni avoir contenu de sel. Il ne doit pas être touché par d'autres mains que celles du préparateur qui, lui-même, emploie pour cette opération des instruments confectionnés à cet usage. Ce préparateur est soumis, au cours de ses opérations, à un jeûne rigoureux. Tout particulièrement il ne doit ni mâcher de canne à sucre, ni consommer de sel. Son habitation est *tabou*. Une loi inviolable en interdit l'approche à toute femme, toute jeune fille. La prohibition est plus rigoureuse encore pour toute femme enceinte : *yabahou*, le mauvais esprit, pouvant lui nuire dangereusement. Le feu sur lequel le vase est placé ne doit pas s'éteindre, sinon le poison perdrait son efficacité. Le préparateur doit veiller à ne pas s'exposer à l'action des vapeurs qui se dégagent du récipient. Ces superstitions semblent être communes à la grande majorité des races primitives de l'Amérique du Sud.

Préparation du poison. — Les Indiens *Canelo* empruntent

(1) Tant au point de vue des espèces végétales employées, des parties utilisées et des proportions de celles-ci entrant dans sa compositition.

(2) Bernard (Cl.), *Leçons de physiologie expérimentale* (Paris, 1885).

(3) Waterton (Charles), *Wanderings in South America* (London, 1828).

(4) Schomburgk (R.), *Reisen in British-Guiana in den Jahren* 1840-1844 (Leipzig, 1847-1848, I, 450).

les éléments de leur poison à environ vingt à trente substances végétales différentes. La préparation est confiée ordinairement à deux hommes âgés qui, bien que n'étant pas des sorciers proprement dits, doivent cependant posséder quelques connaissances des secrets du monde des esprits. L'opération s'effectue, non pas dans l'habitation, mais dans la forêt. Les vases employés ne doivent jamais être utilisés pour un autre but. Ceux qui se livrent à la préparation du poison ne commencent leur besogne qu'après un jeûne d'une journée. Ils ne doivent consommer ensuite que des bananes vertes, grillées, sans sel, et observer une continence rigoureuse. La préparation s'effectue dans un *rancho* éloigné d'une demie à une journée de marche des habitations. A une certaine distance de ce *rancho* on en élève un second, de dimensions plus réduites, destiné aux aides, hommes et jeunes gens, qui transportent les matériaux (lianes, racines, morceaux de bois et fruits) servant à la préparation du poison. Seuls, les deux préparateurs peuvent pénétrer dans ce *rancho* dont l'approche — comme celle du premier — est rigoureusement interdit aux femmes. Si une femme ayant un nourrisson s'approchait de ce lieu, l'enfant mourrait infailliblement. Quatre grands vases neufs en terre, analogues à ceux utilisés par les Indiens pour la préparation de leur bière, *youka*, sont employés. Ils sont portés par les préparateurs au premier *rancho* où sont également transportés les végétaux utilisés. La préparation du poison exige, dans son ensemble, une huitaine de jours. Au cours des deux premiers on procède aux opérations préliminaires : nettoyage, décortication, pilage des végétaux, racines et lianes : préparations qui s'effectuent dans le premier *rancho*. Les jeunes garçons peuvent y prendre part.

On ne doit procéder à la cuisson que la nuit, et n'utiliser que le bois du palmier, *chonta*, sinon le poison perdrait une partie considérable de ses propriétés. Les feux sont allumés le soir du second jour et la cuisson se poursuit toute la nuit jusqu'à l'aube. Elle est suspendue une journée entière et reprise le soir suivant. Après avoir opéré ainsi pendant deux nuits consécutives, la préparation est interrompue pendant deux jours et deux nuits. Puis elle est reprise pendant deux nuits consécutives. La cuisson est alors terminée. Le produit préparé présente une coloration brun foncé.

Pendant toute la durée de la préparation, ceux qui y procèdent demeurent dans la forêt. Ils doivent observer un jeûne à peu près rigoureux, il ne sont autorisés à consommer chaque jour que quelques bananes rôties, sans sel, et de la bière *youka* (chicha), qui leur sont apportés par un homme dans le premier *rancho*. Interdiction de consommer quoi que ce soit dans

l'enceinte où se fait la préparation. L'inobservance de ces prohibitions ferait perdre au poison ses propriétés. Au cours de l'opération, les préparateurs chantent les conjurations des démons *(supai)* des plantes vénéneuses, afin de les invoquer et d'obtenir leur intervention favorable. Ils ne doivent d'ailleurs prononcer que les paroles strictement nécessaires, et à voix basse seulement. Au cours des journées où ils ne procèdent pas à la préparation du poison, ces hommes sont ordinairement occupés à fabriquer les flèches. Ils doivent observer une continence absolue.

Selon les croyances de ces Indiens, un esprit ou démon *(supai)* réside dans chacune des plantes utilisées. C'est cet esprit auquel le végétal doit précisément ses propriétés vénéneuses, qui tue la victime frappée par la flèche. De là la désignation de « *supai hambi* », « médecine démoniaque », donnée au poison de la flèche. Les incantations proférées au cours de sa préparation ont pour objet, en quelque sorte, de contraindre l'esprit à concentrer sa force dans le produit. Les préparateurs sont profondément pénétrés de cette croyance, base des règles qu'ils observent, et raison du secret dont ils entourent leurs préparations. L'esprit conjuré et asservi est d'une nature particulièrement perverse. Il cherche à nuire à ceux auxquels il est contraint de se soumettre. Les gaz vénéneux qui se dégagent au cours de la préparation sont les manifestations de sa colère, raison pour laquelle les préparateurs s'efforcent d'échapper à leur action. Lorsqu'ils reviennent de la forêt ils sont, en effet, pâles et épuisés, et se prétendent plus ou moins malade du fait de s'être trouvés en rapports avec les démons du poison. Il semble vraisemblable que le jeûne rigoureux auquel ils sont astreints contribue, pour une part plus grande, à provoquer cet état, que l'action des vapeurs à laquelle ils ont été exposés.

La préparation du poison étant terminée, on éprouve son efficacité sur une grenouille qu'on frappe d'une flèche empoisonnée. Si le batracien périt rapidement, on en conclut que la préparation est parfaite, ces animaux présentant une résistance particulière à l'action du poison.

Le sel et le sucre sont considérés comme étant des contrepoisons du venin. Si un Indien se blesse accidentellement avec une flèche empoisonnée, on lui fait absorber une faible solution aqueuse de sel ou de sucre. Les véritables chasseurs, chez les *Jibaro* (1) et les *Canelo*, ne mâchent jamais de canne à sucre ni ne consomment d'aliments sucrés. Ils croient que l'absorption de sucre leur ferait perdre la faculté d'attein-

(1) Ou *shuara*, comme ils se nomment eux-mêmes.

dre les animaux de la forêt avec leurs flèches empoisonnées. Seuls les animaux comestibles peuvent être abattus à l'aide de flèches empoisonnées. Le poison perdrait complètement son efficacité, utilisé contre des animaux démoniaques ou impropres à l'alimentation : un vautour ou un serpent par exemple.

Le poison n'agit qu'au contact du sang. Il provoque alors immédiatement une paralysie ou de la sclérose. Des quantités très élevées peuvent en être absorbées sans danger par la bouche, si celle-ci, ainsi que les organes digestifs, ne présentent pas de plaie. Lorsqu'un Indien achète ce poison il en place une petite quantité sur sa langue pour apprécier, par le goût, la valeur du produit.

Les *Jibaro* de la Pastaza (1) moyenne et du Marañon supérieur, qui préparent en partie eux-mêmes leurs flèches empoisonnées (*seasa*), utilisent un certain nombre de végétaux dont M. R. Karsten ne nous donne les noms qu'en *Jibaro*.

1. *Yarrier*, l'une des plus grandes lianes de la forêt primitive. On râcle, à l'aide d'un couteau, une partie de l'écorce, puis on la fait cuire avec les autres éléments végétaux ; 2. *Yarirahua* ; 3. *Tsaucimera* ; 4. *Papura* ; 5. *Nupama* ; 6. *Marchapi* : lianes analogues à la précédente, et qui sont l'objet du même traitement ; 7. *Paingis*, liane plus petite, de deux à trois centimètres d'épaisseur ; même traitement que pour les précédentes ; 8. *Eimera*, petit buisson sauvage, dont l'écorce de la racine est utilisée ; 9. *Yeistscasa*, petit arbrisseau : une partie de l'écorce est triturée à l'aide de pierres, le liquide vénéneux ainsi exprimé est soumis à la cuisson ; 10. *Tachira*, arbrisseau dont on râcle l'écorce pour la joindre aux autres ingrédients.

Chez les *Jibaro*, la préparation du poison ne dure qu'une journée. Elle a toujours lieu dans la forêt. Au cours de la cuisson, les fragments d'écorce et le dépôt sont enlevés. Le liquide est soumis à l'action d'un feu doux jusqu'à ce que progressivement il tarisse et prenne une consistance épaisse. Pour le reste de l'opération, se reporter à ce que nous avons mentionné à propos des *Canelo*. Le vase utilisé doit être absolument neuf et n'avoir pas été préalablement employé dans un autre but. Le bois de chauffage est celui du *chonta*. Le préparateur se soumet préalablement à un jeûne d'une journée. Il ne doit ensuite boire qu'une infusion de tabac dans de l'eau, et ne consommer que des bananes cuites à l'eau, sans sel. Il doit en outre observer la continence. Jeûne absolu pendant

(1) Affluent de la rive gauche du Maranon (Amazone), qui a sa source dans l'Equador, cordillère de Quito, sous le nom de *Rio de los Banos*, et finit après un cours de 520 kilomètres, entre Borja et Nauta (Pérou, département de Loreto).

le séjour dans la forêt. Aucune femme ne doit s'approcher du *rancho* où l'opération s'effectue : elle s'exposerait à des dangers et sa présence rendrait le poison inactif. Il en serait de même si le préparateur consommait du sel ou des aliments sucrés, ou si ces produits venaient, d'une manière quelconque, en contact avec le vase.

Selon les conceptions des *Jibaro*, le poison doit son efficacité à un esprit ou à un démon *(Wakani)*, représentant l' « âme » des végétaux, et qui se développe, en quelque sorte, au cours de la préparation. Ce démon, asservi et conjuré pendant l'opération, est très pernicieux. Il cherche à nuire, de mille manières, à ceux qui préparent le poison. Sa colère se manifeste par les vapeurs vénéneuses qui se dégagent. Le jeûne, ainsi que les diverses autres observances auxquels le préparateur doit se soumettre, sont des mesures préventives contre les mauvais esprits. C'est ainsi, qu'avant l'opération, il se divise les cheveux en trois nattes et se peint le visage en rouge, à l'aide d' « *achiote* » *(Bixa orellana)* (1), afin de se fortifier et de pouvoir résister aux dangers qui le menacent. Il se bouche également les narines avec du coton végétal pour ne pas aspirer les gaz vénéneux. Lorsque le soir le préparateur regagne sa demeure, il est encore poursuivi par l'esprit qui lui suce les épaules, la poitrine et le dos, et le tourmente pendant la nuit par des cauchemars et des hallucinations. Les mêmes règles préventives doivent être observées le jour suivant. Pour consommer les bananes qui, sous peine de souillure, ne doivent pas être touchées des doigts, le préparateur se sert de petits bâtonnets. Il passe la première nuit dans la partie de l'habitation réservée aux hommes *(tangamasha)*.

La préparation du poison étant terminée, on essaie son efficacité de la manière suivante : un jeune garçon se rend dans la forêt pour y imiter le cri d'un toucan blessé à mort. Ces populations croient procurer ainsi au poison la faculté de tuer les toucans et autres oiseaux de la forêt.

Il est certains animaux démoniaques, tels que les serpents, l'ours, le vautour, les hiboux et l'épervier qui ne doivent jamais être tirés à l'aide de flèches empoisonnées, sinon le poison perdrait son efficacité. Les animaux mentionnés sont

(1) *Bixa* ou *bixe*, genre de *bixacées*. L'espèce principale se trouve dans les forêts les plus chaudes de l'Amérique. Son fruit fournit une matière colorante rouge, dont les sauvages se servent pour se tatouer lorsqu'ils vont en guerre. Les végétaux de la famille des *bixacées* se composent d'arbres et d'arbrisseaux propres aux régions tropicales des deux continents et renferment un certain nombre d'espèces alimentaires, médicinales ou tinctoriales, notamment les genres *bixa*, *flaconreti*, *guidonie*, *papaya*. Ces végétaux, propres aux régions chaudes du globe, ne se rencontrent ni en Europe, ni aux États-Unis.

particulièrement redoutés des *Jibaro*. Ils croient que les médecins-sorciers ont pour coutume de piquer ces animaux avec des flèches qu'ils utilisent ensuite pour ensorceller les gens. Les flèches empoisonnées ne doivent pas non plus être employées pendant la guerre. Les *Jibaro* croient que si un homme était tué par ces flèches, aucun animal comestible ne pourrait plus désormais être abattu par elles. En outre, si un animal périssait par ce même poison, sa chair prendrait le goût de la chair humaine.

Conservé pendant une durée prolongée, le poison se dessèche, et souvent ses qualités primitives s'altèrent. On ne peut les lui restituer que par une cuisson nouvelle et l'addition de certains produits. Même les *Jibaro* qui ne préparent pas eux-mêmes le poison, mais se le procurent par achat chez d'autres Indiens — les *Jibaro* des rives du *Rio Upano*, par exemple — savent régénérer un produit devenu inactif. Dans ce but, ils utilisent les deux ingrédients suivants :

1. *Seasa kunapi. Kunapi* (en Quichua *tsigta*) est un arbrisseau dont il existe de nombreuses espèces (1). Quelques-unes seulement sont vénéneuses et entrent dans la pharmacopée de certains Indiens. L'écorce, grattée, sert à préparer une décoction utilisée contre les catarrhes, les céphalagies et autres maux analogues. L'espèce utilisée pour les flèches est plus vénéneuse que les autres.

2. *Ambi* (en Quichua *pucuna-uchu*), *aji* ou poivre indien, végétal particulièrement vénéneux. Il est utilisé dans le même but par les *Canelo*. Le vieux poison desséché est concassé, mêlé d'ingrédients nouveaux, soumis une journée à la cuisson pour obtenir un mélange intime. Le préparateur doit observer les mêmes règles — continence et jeûne — que durant la confection du produit frais. Trois jours sont nécessaires pour qu'après la cuisson, le produit acquière sa « maturité ». Le préparateur, pendant ce temps, est soumis aux mêmes restrictions. Il ne doit pas sortir, mais rester dans son lit *(piaka)*, dans la case des hommes, les pieds placés près du feu, ainsi que c'est la coutume pour les *Jibaro* astreints à la continence rituelle. Son alimentation consiste en bananes cuites et pelées qu'il mange en se servant d'un bâtonnet, le contact avec les doigts étant prohibé. Si ces observances n'étaient pas rigoureusement observées, le poison obtenu serait inefficace.

Les flèches empoisonnées ont une longueur différente de celle des flèches ordinaires. Notons, en passant, que ces armes

(1) Il est regrettable que M. R. Karsten, à qui nous empruntons une partie des éléments de ce mémoire, ne nous ait pas donné les noms botaniques des diverses espèces végétales qu'il mentionne.

lancées, non avec un arc, mais une sarbacane, sont, en général, complètement inconnues des Indiens de l'Ecuador. La flèche se compose d'une aiguille longue et pointue, taillée dans du bois de palmier. Elle ressemble, à peu près, aux aiguilles dont se servent nos tricoteuses. La sarbacane, désignée par les Indiens de langue *Quichua* sous le nom de *pucuna*, par les *Jibaro* sous celui *d'umi*, est longue de deux centimètres et demi à trois centimètres. Elle a la forme arrondie d'un canon de fusil, mais est plus épaisse. On la taille, avec grands soins, dans la tige dure du palmier *chonta* (1), utilisant de préférence les espèces cultivées dont le bois est plus fin et plus résistant. Cette sarbacane se compose de deux parties, fabriquées isolément, et ensuite solidement réunies par un lien en écorce. Le tube est finalement recouvert de goudron noir et poli, de sorte qu'il semble formé d'une seule pièce. Le canal intérieur a environ huit millimètres de diamètre. La partie utilisée pour souffler est un peu plus épaisse que l'autre. Elle se termine par une embouchure, longue de quatre centimètres environ, faite à l'aide d'un tibia de jaguar ou de chevreuil. C'est dans cette partie que l'Indien place la flèche au moment de la lancer. La flèche, longue de dix à quinze centimètres, est taillée dans les branches dures, de forme rectiligne, de certains palmiers (2).

Lorsque l'Indien se propose d'aller à la chasse, il prépare une certaine quantité de ces flèches. Les flèches sont alors imprégnées de poison sur une longueur de deux à trois centimètres, puis immédiatement fichées en terre, près du feu, afin de provoquer une semi-dessication du venin. Sans cette précaution, une grande partie se trouverait enlevée lorsque les flèches sont placées dans le carquois. L'extrémité opposée est enveloppée de coton, de manière à ce que le tube de la sarbacane se trouve complètement rempli. Au cours des chasses, les flèches sont portées dans un carquois de trente centimètres de longueur environ, fait d'un tube de bambou, et porté suspendu à l'épaule ou sur la poitrine à l'aide d'un lien. A l'extrémité inférieure du carquois est fixée une sorte de coupe en bois (cucurbitacé), munie d'un trou. Elle sert à conserver le coton qu'on extrait selon les besoins. A l'extrémité supérieure du carquois est suspendu un petit instrument présentant un intérêt particulier. Il se compose, chez les *Napo* et les *Canelo*, de la mâchoire tranchante d'un poisson : *pâna* ; chez les *Jibaro*, des pinces, presque aussi acérées, d'un

(1) Nom vulgaire de plusieurs palmiers du Pérou et du Chili.

(2) Les *Jibaro* connaissent cinq espèces différentes de palmiers pouvant servir à confectionner ces flèches. La plus communément utilisée est le palmier *inayo*. Cet arbre se rattache à certaines superstitions de ces Indiens.

crabe d'eau douce, nommé *uriki*. Lorsque l'Indien se prépare à tirer un animal, il use préalablement, à l'aide de cet instrument, la partie de la flèche située au-dessus de celle enduite de poison, opération qui rend cette partie extrêmement grêle et susceptible de se briser au moindre effort. L'expérience, en effet, a enseigné à ces populations, que certains animaux, surtout les singes et les ours, arrachent immédiatement la flèche dont ils viennent d'être frappés, ne laissant pas ainsi au poison le temps nécessaire pour que son action se manifeste dans toute son efficacité. L'opération précitée a pour objet de provoquer le bris immédiat de la flèche lorsque l'animal, qui vient d'en être frappé, essaye de l'arracher : la pointe empoisonnée reste ainsi enfoncée dans les chairs.

A l'aide de la sarbacane, les Indiens peuvent envoyer leurs flèches à une distance de trente à quarante mètres. Ils acquièrent ordinairement dans cet exercice une justesse de tir étonnante. La résistance au poison varie, naturellement, selon les diverses espèces d'oiseaux et de mammifères. Les oiseaux de petite taille tombent immédiatement ; les espèces plus grandes, généralement au bout de quelques minutes. Même lorsque le poisson n'entraîne pas immédiatement la mort, il semble provoquer une certaine paralysie des muscles et un engourdissement qui se manifestent, chez l'animal frappé, par une certaine répugnance à se mouvoir. Même lorsque l'oiseau s'envole, il ne s'éloigne que peu, et l'Indien est certain, en suivant la direction de sa fuite, de le trouver mort à ses pieds au bout de quelques instants. Les singes n'opposent qu'une faible résistance aux flèches empoisonnées, et tombent à terre au bout de cinq minutes environ. Les animaux de plus grande taille, tels que les sangliers et les ours, ne peuvent pas être abattus d'une seule flèche : plusieurs sont nécessaires pour atteindre ce résultat. L'ours, par exemple, ne peut être tué qu'à l'aide de dix à trente flèches, selon le degré d'activité du poison. L'animal succombe lorsque, poursuivi par les chiens, il a cherché un refuge dans un arbre. Les animaux sauvages de très grande taille, tels que les jaguars, ne sont que rarement chassés à l'aide de la sarbacane et des flèches empoisonnées. Une très grande quantité de flèches est nécessaire pour les frapper mortellement, et ils peuvent se réfugier dans la forêt où ils ne succombent qu'au bout d'une ou de plusieurs heures. Un fait semble acquis, c'est que les Indiens ne tuent jamais à l'aide de flèches empoisonnées des serpents, des vautours et autres animaux analogues, impropres à la consommation, et auxquels se rattachent des croyances superstitieuses. Le poison, dans ce cas, perdrait pour toujours son efficacité. Il semble également que c'est une conception

commune à tous les Indiens, que la sarbacane et les flèches empoisonnées ne doivent jamais être utilisées pendant la guerre (1) : on ne pourrait plus jamais abattre aucun animal comestible en employant le poison ayant servi à tuer un homme. Ce que nous disons à ce point de vue s'applique également aux lances et aux armes à feu. A-t-on, une fois, tué un ennemi à l'aide de ces armes, elles deviennent impropres pour la chasse. La chair d'un sanglier qu'on abattrait avec une telle lance, ou un fusil de ce genre, prendrait une saveur analogue à celle de la chair humaine. C'est pour cette raison que les *Jibaro* échangent aussi rapidement que possible les lances dont ils se sont servis pendant la guerre. Les Indiens prétendent qu'autrefois ils employaient également la sarbacane et les flèches empoisonnées contre leurs ennemis. Celles-ci, de même qu'aujourd'hui les lances et les fusils, ne pouvaient plus être utilisées pour chasser les animaux sauvages.

Comment les Indiens ont-ils primitivement acquis l'idée de confectionner une arme telle que la flèche empoisonnée, et à l'utiliser comme ils le font ? La solution de ce problème nécessite un examen des conceptions générales de la magie des Indiens. Trois phénomènes, à ce point de vue, excitent particulièrement leur imagination : 1° la morsure des serpents venimeux ; 2° la flèche magique mystique que le médecin magique (sorcier) lance contre sa proie, et avec laquelle il la tue ; 3° le poison dont l'Indien enduit ses flèches pour abattre les animaux sauvages de la forêt. L'étroite parenté d'idée qui existe entre ces trois éléments apparaît clairement à quiconque connaît quelque peu les conceptions superstitieuses des Indiens. Il est également hors de doute que dans ces conceptions, *la morsure* des serpents venimeux constitue l'élément primitif ou original de cette série d'associations. Dans toutes les parties tropicales de l'Amérique du Sud, les reptiles venimeux semblent occuper la même place importante dans le monde démoniaque des naturels. Il n'est pas de phénomène de la nature environnante qui n'ait davantage excité la fantaisie des Indiens. En effet, c'est sans bruit que le serpent attaque sa proie. La blessure qu'il cause est presque invisible, et cependant elle entraîne la mort. Il y a là, selon les conceptions de ces populations, quelque chose de mystique, de surnaturel. En vérité, les idées relatives aux serpents venimeux semblent être communes à toutes les races indiennes : un démon pernicieux pénètre dans le corps de la personne mordue

(1) Déjà, le Père jésuite CHANTRE HERRERA rapporte que telles étaient les conceptions des races indiennes appartenant à la mission Maynas. Voir, à ce sujet : CHANTRE Y HERRERA, *Historia de las misiones de la Compania de Jesus en el Maranon espanol*, p. 87.

avec le poison du reptile et lui apporte la mort. Ce démon est désigné par les Indiens de langue *Quichua* sous le nom de *supai*, par les *Jibaro* sous celui de *wakani* ou d'*iguanchi*. Ces populations vont plus loin encore dans leur théorie. Ce *supai*, ou *wakani*, n'est en réalité autre chose que l'âme d'un sorcier maléfique, peut-être encore en vie, et qui, occasionnellement, a pénétré dans ce reptile pour nuire à un ennemi et le tuer. La morsure du serpent est, en effet, la flèche magique du sorcier ; le *supai* ou *wakani*, son âme démoniaque — le poison — qui se répand dans tout l'organisme. Cette conception se retrouve chez toutes les races de l'Ecuador. Elle est certainement commune à toutes celles des régions tropicales de l'Amérique du Sud.

Les Indiens admettent l'existence de deux espèces de serpents, les naturels et les surnaturels. Ces derniers sont ceux dont le corps est habité par l'âme d'un sorcier. Les *Jibaro* les nomment *tunchima*, c'est-à-dire « ensorcelés ». *Tunchi* est précisément le mot employé pour désigner la flèche magique d'un médecin-sorcier. Est-on mordu par un serpent non venimeux, ou bien la morsure n'a-t-elle pas de suites, ces populations en concluent que l'animal était un serpent naturel. La personne succombe-t-elle, c'est que le serpent était *tunchima*. Les individus mordus par un serpent « ensorcelé » meurent ordinairement, ou bien ne peuvent être guéris que par un autre médecin sorcier connaissant les secrets des arts magiques mystérieux.

Le poison, que le sorcier envoie à sa victime par sa flèche magique, coule avec le sang à travers ses veines et pénètre tout son organisme. Une partie de ce poison est toujours présente dans sa bouche, de même que le serpent venimeux porte son venin dans la sienne. Lorsque le sorcier lance sa flèche, il siffle, de même que siffle le serpent irrité avant de donner à sa victime la morsure mortelle.

D'autre part, il existe un parallélisme entre le procédé utilisé par le médecin magique (sorcier) et celui par lequel le chasseur, à l'aide de sa flèche empoisonnée, abat une bête de la forêt. La « flèche » du sorcier peut, à vrai dire, revêtir diverses formes : non seulement celle d'une petite flèche ordinaire, mais aussi d'une épine de *chonta*, celle d'un poil d'une bête démoniaque quelconque, etc. Le sorcier lance la flèche par sa bouche, en soufflant et en faisant un geste du doigt, absolument comme le chasseur tirant avec sa tuyère, provoque par un acte analogue le lancement de la flèche empoisonnée. En résumé, le serpent venimeux n'est autre chose qu'un magicien caché dans le corps du reptile. Inversement, le médecin magique, par les gestes qu'il accomplit avec la flèche empoi-

sonnée, ressemble à un serpent. Mais, d'autre part, le chasseur indien qui, silencieusement, lance sa flèche vénéneuse contre sa proie, et la tue sans lui causer de blessure apparente, est lui aussi une espèce de sorcier, puisque le poison, avec lequel il opère, possède des propriétés surnaturelles et démoniaques. Il semble, par conséquent, que c'est l'observation du fait que les serpents venimeux peuvent tuer un homme par une blessure d'apparence insignifiante qui, vraisemblablement, a fait naître dans la mentalité de l'Indien, la conception de cette corrélation, de cette analogie apparentes. Et, comme il possédait une connaissance approfondie des propriétés vénéneuses de certains végétaux, l'idée lui vint, vraisemblablement, de les utiliser pour préparer un poison analogue au venin des serpents. Ce qui, à ce point de vue, est caractéristique, c'est que les Indiens de la Guyane, au cours de la préparation du poison au curare, emploient, entre autres, les dents à venin des serpents *counacouchi* et *labarri*. Il y a là, naturellement, une pure superstition ; toutefois l'association d'idées est intéressante (1). Elle indique quel rôle jouent, d'une manière générale, la superstition, et particulièrement les idées de magie qui se rapportent aux serpents venimeux, dans la préparation et l'utilisation du poison des flèches.

La conception que des végétaux, doués de certaines propriétés merveilleuses, sont animés par un esprit ou un démon, ne se rapporte pas d'ailleurs seulement aux lianes, aux arbres et aux buissons utilisés pour la préparation du poison des flèches. C'est là, d'une manière générale, une idée fondamentale de la religion animiste et de la magie des Indiens. Tout l'ensemble de leur médecine magique, par exemple, repose sur cette croyance. Il est indifférent que les propriétés d'une plante soient bonnes ou pernicieuses. Dans l'un ou l'autre cas, cette qualité est de nature surnaturelle, puisqu'elle dépend de l'âme, c'est-à-dire du principe vital du végétal. Telles sont les conceptions que les Indiens de langue *Quichua* associent au mot *hambi* dont ils se servent aussi bien pour désigner le poison de la flèche, ou tout autre poison, que pour un médicament (curatif) ordinaire.

On a voulu établir une distinction entre une médecine *naturelle* et une médecine *surnaturelle* chez les peuples primitifs, réservant le premier qualificatif à une médecine complètement étrangère aux pratiques de la magie (2). M. Karsten considère cette distinction comme mal fondée. Les Indiens

(1) Voir, sur ces questions : R. Trebitsch, *Versuch einer Psychologie der Volksmedizin und des Aberglaubens, Eine ethnologische Studie. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.* B. XXXXIII, H. 5, 1913.

(2) Nordenskiœld, *De sydamerikansha indianernas kultur historia,* p. 137.

n'ont qu'*une* théorie des maladies, à savoir que celles-ci sont provoquées par de mauvais esprits ; et ils n'ont qu'une seule médecine qui, par sa nature, est un art magique. Lorsque l'Indien, à l'aide de certaines plantes, prépare une décoction et l'administre à un malade, pour le guérir de la fièvre, par exemple, il dit que cette médecine possède une puissance *magique* qui chassera le mauvais esprit du corps du patient. Lorsqu'il place une feuille sur une blessure, dans le but de la guérir, il prétend que cette feuille, en raison de ses propriétés curatives *surnaturelles* — ou *magjques* — tuera le démon qui a pénétré par la plaie, etc. Qu'il existe des remèdes, dont l'efficacité et les modes d'application reposent absolument sur des conceptions magiques ou superstitieuses, et que ces remèdes puissent néanmoins posséder réellement des propriétés bienfaisantes et curatives, c'est là naturellement un fait qui ne contredit en rien la théorie exposée par M. Karsten, relative aux principes fondamentaux qui sont la base de la médecine des peuples primitifs. Cette médecine des « simples » et des « remèdes de bonnes femmes », totalement ignorante des propriétés réelles des substances employées, est d'ailleurs commune à tous les peuples. On la retrouve aussi bien chez les plus inférieurs et les plus primitifs que chez les races les plus élevées en civilisation. On pourrait, en France même, en citer de nombreux exemples, dans les superstitions et le folklore des diverses provinces (1).

---

(1) Sébillot (Paul), *Le Folk-Lore de France*, Paris, 1904-1906 ; — id. *Le Paganisme contemporain chez les Peuples Celto-Latins*, Paris, 1908 ; — id. *Le Folk-Lore, Littérature orale et Ethnographie traditionnelle*, Paris, 1913.

Croyances relatives aux éclipses de lune à Tombouctou

par Robert ARNAUD

Pendant la nuit du 16 au 17 octobre 1921, les Européens résidant à Tombouctou furent éveillés par un tintamarre soudain qui, sur les terrasses et dans les rues, troublait la ville. Une éclipse de lune provoquait l'émotion des indigènes. De toutes parts, les femmes pilaient de l'eau dans leurs mortiers, gémissaient et hurlaient : « Nous sommes tous morts : mouss angandine handou dy (le chat est en train de manger la lune). — Non, non, elle reviendra, criaient d'autres. — Tu crois ? ah ! non ! nous sommes perdus ! »

Pendant ce temps, une foule de gens tournaient en cadence autour de la maison du chef de ville, et chantaient en chœur des invocations : hier koy ma fy sy ka ! hier koy ma dier dier gâ ! (ce qui signifie, je crois : O Dieu, préserve-nous de cette calamité !)

Et un groupe, répondant au chœur, clamait en frappant des pieds, chaque fois que l'invocation finissait : Ya Mahâmane ! Ya Mahâmane ! (O Mohammed !)

Ces cérémonies, accompagnées de prières dans les mosquées, durèrent jusqu'à la fin de l'éclipse.

Je me suis enquis du sens des rites accomplis par les femmes; voici ce qui me fut appris : l'éclipse est due à un chat qui dévore la lune ; si les femmes, à ce moment, versent de l'eau dans leurs mortiers, c'est pour qu'en cette eau la lune se reflète avec l'animal qui l'assaille. En pilant cette eau, elles sont persuadées qu'elles frappent et finissent par chasser le chat déprédateur.

Les hommes se contentent de réclamer l'intercession du dieu des musulmans et de son prophète.

Contes et légendes arabes [1]

par René BASSET

DCCCXXVIII

APPEL D'OUTRE TOMBE (2)

Abou Hamzah el Kittâni rapporte ce qui suit : J'étais parmi les gardes de Khâled ben 'Abd Allah el Qasri, qui dit un jour : « Qui me racontera une histoire ? Peut-être mettra-t-il mon cœur en repos » — « Moi », lui dis-je. — « Allons, parle. » — Je commençai :

On m'a raconté qu'il existait un jeune homme des Banou 'Odzrah, marié à une femme de la même tribu. Il était violemment épris d'elle et elle de lui. Un jour qu'il regardait son visage, il se mit à pleurer ; elle regarda aussi sa figure et elle versa des larmes, puis elle lui dit : « Pourquoi pleures-tu ? » — « Par Dieu, répondit-il, si tu me dis la vérité, je te le dirai » — « Soit », dit-elle. — Il reprit : « Je me suis représenté ta beauté et ta grâce, et la violence de mon amour, et je me suis dit : « Je mourrai et elle en épousera un autre » — « Par Dieu ! demanda-t-elle, par Dieu ! c'est là ce qui te fait pleurer ? » — « Oui » — « Et moi, dit-elle, je me suis représenté ta beauté et ta grâce, et la violence de mon amour pour toi, et je me suis dit : « Je mourrai et il épousera une autre femme » — « Après toi, les femmes me seront interdites », reprit le mari.

Ils demeurèrent ainsi un certain temps. Puis il mourut ; elle en ressentit un violent chagrin. Sa famille craignit qu'elle ne perdît la raison et convint de la marier malgré sa répugnance : peut-être se consolerait-elle. Quand la nuit où on devait la conduire à la maison de son mari fut arrivée, alors que tout le monde dormait dans la maison et que la coiffeuse avait arrangé ses cheveux, elle tomba dans un sommeil profond et elle vit son premier mari entrer chez elle par la porte

(1) Suite. Voir T. II, 1921, p. 315.
(2) Ibn Qaim el Djaouziâ, *Akhbâr en Nisa*, Le Qaire, 1319 hég., in-8°, pp. 63-64.

et lui dire : « Une telle, tu as trahi ma foi : puisse la vie t'être pénible après moi ! » — Elle s'éveilla troublée, sortit en courant devant elle ; sa famille la chercha, mais n'en eut plus de nouvelles.

DCCCXXIX

SOTTISE DE DOGHAH

C'est Doghah, fille de Min'âdj. On raconte de sa sottise qu'étant enceinte et le moment de sa délivrance étant arrivé, elle se sentit des mouvements dans le ventre. Elle alla chercher un vase et quand elle se fut mise en position, elle accoucha. Lorsqu'elle eut mis au monde son enfant, il cria. Elle se leva effrayée, alla trouver sa mère et lui demanda : « Est-ce qu'un excrément ouvre la bouche ? » — « Oui, lui dit la mère qui avait compris ; il appelle son père ». Elle lui demanda où était cet endroit ; il lui fut indiqué ; elle y alla et trouva l'enfant (1).

DCCCXXX

SALOMON ET LA HUPPE

On raconte que la huppe dit un jour à Solaïmân (Salomon) : « Je désire te recevoir comme hôte » — « Moi seul ? » — « Non, avec toute ton armée, dans telle île, à tel jour ». Solaïmân s'y rendit avec toutes ses troupes. La huppe prit une sauterelle, l'étrangla, la jeta dans la mer et dit : « Mangez ; prophète de Dieu, celui qui n'aura pas de viande prendra du bouillon ». Solaïmân en rit, lui et son armée, pendant une année entière (2)

(1) El Mofadhdhal, *Kitâb el Fâkhir*, éd. Story, Leiden, 1915, in-8°, p. 24. Le proverbe est cité aussi par El Ouatouat, *Ghorar el Khasais*, Boulaq, 1284 hég., in-8°, p. 22 ; Ed Damiri, *Haïat el Haïaouân*, Boulaq, 1292 hég., 4 vol. in-4°, T. II, p. 450 ; Ibn ʿAbd Rabbih, *El ʿIqd el farid*, Boulaq, 1293, hég., 3 vol. in-4°, T. I ; Abou'l Faradj el Isbahâni, *Kitâb el Aghâni*, Boulaq, 1285 hég., 20 vol. in-4°, T. XVIII, p. 199 ; El Maïdâni, *Kitâb el Amthâl*, Boulaq, 1284 hég., T. I, pp. 193-194. Une tradition prétend que Doghah était des fabuleux Djorhom, mais on en fait généralement une femme mariée presque enfant chez les Banou' l Anbâr ben Tamim. A l'occasion de cette histoire, les Banou' l Anbâr furent surnommés, par dérision, Banou' l Djarâ (les fils de l'anus). El Maîdâni, qui la nomme aussi Mâryah, cite un autre trait de sa sottise. Comme son fils Yafoukt pleurait et ne voulait pas dormir, elle prit un couteau, lui fendit la tête, enleva la cervelle et la jeta. L'autre femme de son mari lui demandant ce qu'elle faisait, elle répondit : « J'ai enlevé cette matière de sa tête pour que le sommeil le prît ; à présent, il est endormi ».

(2) El Qazouini, *Adjaïb el Makhlouqât*, éd. Wüstenfeld, Gœttingen, 1849, in-8° ; Ed Damiri, *Haïat el haïaouân*, T. II, p. 414, qui ajoute cette moralité :

Une huppe vint un jour de revue et donna à Salomon une sauterelle qu'elle avait dans sa bouche. Elle lui dit en son langage : « Le cadeau est en raison de celui à qui on le donne. Si on donnait à l'homme en raison de son mérite, on te donnerait le monde et ce qu'il contient. »

DCCCXXXI

LE NIGAUD ET LES DEUX FILOUS

On raconte qu'un nigaud cheminait, tenant en main la bride de son âne qu'il tirait derrière lui. Deux filous le virent : l'un d'eux dit à son compagnon : « Je vais enlever l'âne de cet homme » — « Comment feras-tu ? » demanda l'autre. — Suis-moi et je te le montrerai ». Il le suivit. Le premier s'avança vers l'âne, détacha la corde, la remit à son compagnon et plaça la bride à son cou, puis il marcha derrière le nigaud. Quand il vit l'autre éloigné avec l'âne, il s'arrêta ; l'homme tira, mais le filou n'avança pas. Alors le nigaud se retourna et vit la longe passée au cou d'un homme. — « Qui es-tu ? » demanda-t-il — « Je suis ton âne et mon histoire est étrange ; j'avais une mère très âgée et pieuse. Un jour, j'allai la trouver étant ivre. « Mon fils, dit-elle, repens-toi devant Dieu de cette mauvaise action ». Je pris un bâton et l'en frappai. Alors, elle invoqua Dieu contre moi ; il me métamorphosa en âne et me fit tomber en ton pouvoir. Je suis resté chez toi jusqu'à présent. Aujourd'hui, ma mère s'est souvenue de moi ; Dieu a apitoyé son cœur et elle a prié pour moi ; il m'a fait redevenir homme comme j'étais ». Le nigaud lui dit : « Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu l'élevé, l'auguste ; je te conjure, mon frère, de me pardonner de m'être permis de monter sur toi et toutes sortes de choses ». Puis le filou suivit sa route et le maître de l'âne revint à la maison, tout étourdi par le chagrin et la tristesse. Sa femme lui demanda : « Qu'est-ce qui t'afflige ? où est l'âne ? » — « Tu ne sais pas l'histoire de l'âne ! » et il lui raconta son aventure. La femme s'écria : « Malheur à nous ! Comment avons-nous pu faire servir pendant tant de temps un être humain ! » Elle crut l'histoire et demanda pardon à Dieu.

L'homme resta quelque temps à la maison sans rien faire. Sa femme lui dit : « Jusqu'à quand resteras-tu désœuvré à la maison ? va au marché, achète-nous un âne et travaille avec lui ». Il alla au marché, s'arrêta près des ânes et vit que le sien était en vente. Quand il le reconnut, il s'avança vers lui, mit sa bouche contre son oreille et lui dit : « Malheur à toi, scélérat ! Peut-être t'es-tu enivré de nouveau et as-tu frappé ta mère ? Par Dieu ! je ne t'achèterai jamais plus ». Puis il le laissa et partit (1).

(1) *Nozhat el odabâ*, Manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, fds arabe, 3594, f. 30. Ce conte existe aussi dans les *Mille et une Nuits*, éd. Beyrout (Beyrout, 5 vol. in-8°, 1888-1890), T. III, pp. 56-57 ; éd. du Qaire (Le Qaire, 4 vol. in-8°, 1322 hég.), T. II, pp. 197-198 ; éd. de Bombay (Bombay, 4 vol. in-4°, 1297 hég.),

T. II, p. 268 ; éd. de Habicht (Breslau, 12 vol. in-12, 1828-1843), T. VIII, pp. 204-208. Le texte a été reproduit par Gorguos, *Cours d'arabe vulgaire* (Paris, 1851, 2 vol. in-12), T. II, texte n° 58, p. 100 ; par Cheïkho, *Madjâni l'Adab* (Beyrouth, 10 vol. in-12, 1884-1888), T. I, n° 267, p. 111, et par Belkassem ben Sedira, *Cours de littérature arabe* (Alger, 1879, in-12), n° 123, pp. 136-138. Il en existe une version en zouaoua : Belkassem ben Sedira, *Cours de langue kabyle* (Alger, 1887, in-8°), p. 166-169, et une en touareg ahaggar : de Foucauld, *Textes touaregs en prose* (Alger, 1922, in-8°, pp. 114-115). Il a été traduit en anglais par Lane, *Arabian Nights* (Londres, 1889, 3 vol. in-8°), T. II, p. 522 ; Burton, *Thousand Nights and a Night* (Londres, 1894, 12 vol. in-8°), T. IV, p. 48-49 ; Clouston, *The book of Noodles* (Londres 1888, in-12), pp. 81-83 ; en français par Gorguos, *Cours d'arabe vulgaire*, T. II, n° 58, p. 299 ; Raun, *Recueil de morceaux choisis arabes* (Constantine, 1897, in-8°) ; en allemand par Weil, *Tausend und eine Nacht* (Stüttgart, 1889, 4 vol. in-8), T. IV, p. 67-68 ; Henning, *Tausend und eine Nacht* (Leipzig, s. d., 23 vol. in-18), T. VIII, pp. 43-44. Une version arabe a été recueillie dans le département de Constantine par Villot, *Mœurs, coutumes et institutions des indigènes de l'Algérie* (Constantine, 1871, in-12), pp. 110-111. Un autre existe en syriaque moderne des environs de Mossoul, *Sachau Skizze des Fellichi-Dialekts von Mosul* (Berlin, 1895, in-4°), pp. 69-70. Il a passé en italien et une version attribuée à Michel Colombo a été publiée à Londres en 1821, in-4°, sous le titre de *Tales of a cordelier metamorphosed as narrated in a manuscript from the Borromeo collection and in Le cordelier Cheval of M. Piron with Translations.* Ici deux moines sont substitués aux deux filous et le nigaud reste dupe jusqu'au bout. Je traduis le résumé qu'en a donné Clouston : Un pauvre paysan, nommé Gilbert, cultivait un petit enclos, ramassait des fagots dans la forêt voisine, en chargeait son âne et allait les vendre au marché voisin. Un jour, il laissa son âne attaché à un arbre, à l'entrée du bois, pendant qu'il pénétrait dans l'intérieur. Deux moines franciscains, le P. Antoine et le P. Timothée, venaient de mendier pour leur couvent dans les environs. Comme ils s'en retournaient suffisamment chargés, ils virent l'âne. Le P. Timothée plaça son fardeau et celui d'Antoine sur la bête, défit le licol, le mit autour de son propre cou et pria Antoine de conduire l'âne au couvent et de dire que lui-même avait été atteint d'un violent accès de fièvre et qu'il avait été recueilli dans la maison d'un paysan charitable qui lui avait prêté un âne. Quand Gilbert revint avec ses fagots, voyant ce qui était à la place de son âne, il se signa et voulut s'enfuir. Timothée lui dit que c'était pour ses péchés qu'il avait été changé en âne, mais que sa première forme lui avait été rendue. « Et pourriez-vous, bon Père, dit Gilbert, oublier les coups que vous avez reçus de ma main et les malédictions que vous avez entendues souvent tomber de mes lèvres ? » Timothée l'assura que les coups étaient un châtiment salutaire, conformément à la volonté du Très-Haut. Il accepta l'hospitalité du bûcheron ; il lança des œillades à la femme de Gilbert : celui-ci s'en étant aperçu, avertit le moine de prendre garde à lui, sinon il s'exposerait à sa punition précédente. Le lendemain, Timothée s'en retourna et, arrivé au couvent, dit que le paysan lui avait fait cadeau de son âne. On résolut de le vendre et on l'envoya à la foire où, de son côté, Gilbert s'était rendu. En reconnaissant l'animal à une oreille coupée, le paysan crut que c'était le moine et, allant lui parler à l'oreille, il lui dit : « Hélas ! bon Père ; la chair rebelle vous a encore joué un tour. Ne vous avais-je pas dit que cela vous arriverait ? » Comme l'âne secouait ses oreilles, il ajouta : « Ne dites pas non ; je vous connais bien, vous êtes le même. » Le manège fut remarqué des assistants, qui demandèrent des explications. Gilbert raconta l'histoire et fut l'objet des railleries de tout le marché ; mais, non convaincu, il racheta l'âne et le ramena chez lui, où il ne l'employa plus à porter des fagots, le traitant, non comme un animal, mais comme un moine métamorphosé. Ce sujet a été repris par Piron, *Le moine bridé* (*Poésies badines*, Paris, 1885, in-12, pp. 73-74), peut-être d'après Colombo ; toutefois, le récit se rapproche davantage de l'arabe : ce sont encore deux moines, mais il s'agit d'un cheval, et Blaise — c'est le nom du nigaud — en voyant son cheval mis en vente, détourne son compère Grégoire de l'acheter en lui racontant l'histoire. Cf. Clouston, *Popular tales and fictions* (Edinburg, 1887, 2 vol. in-8°), T. I, pp. 452-460 ; Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, Liège, 1892-1909, 11 vol. in-8°), T. VII, pp. 136-137.

Contes populaires du Chili [1]

par Ramon A. LAVAL

IX. — L'oiseau Mauvert

Là-bas, dans les temps que les couleuvres marchaient debout et que les animaux parlaient, il y avait très loin de ce pays une région immense et fertile, qui était gouvernée par un roi prudent et très savant. La bonne fortune avait toujours accompagné ce monarque, qui vivait heureux, entouré de l'affection de sa femme et de ses trois garçons, qui l'aimaient et le respectaient ; mais tout d'un coup une grave maladie de la vue le laissa aveugle et interrompit sa vie heureuse. Il fit venir les plus savants médecins du royaume et de l'étranger, et tous déclarèrent unanimement que la cécité n'avait pas de remède.

Mais voilà qu'aux portes du palais arrive une pauvre vieille qui demande à parler au roi, auquel elle apportait une nouvelle qui lui serait très agréable. Les gardes refusaient de la laisser passer, mais enfin l'insistance et l'entêtement de la vieille réussirent à adoucir le chef de la garde qui la conduisit jusqu'au pied du trône de son souverian.

Une fois en présence du roi, la vieille s'agenouilla et, inclinant la tête jusqu'à toucher le sol de son visage, elle parla ainsi :

« Je supplie votre sacrée et royale Majesté qu'elle pardonne mon audace ; mais il m'a paru que j'aurais manqué à mon devoir, si je n'étais pas venue me prosterner aux pieds de mon roi et lui conter ce qui m'est arrivé. Hier, dans la soirée, après avoir terminé ma tournée accoutumée dans la ville, recueillant des aumônes, je me suis retirée à ma pauvre chaumière et, m'étant assise par terre, je ne tardai pas à m'assoupir, et alors je vis clairement qu'une belle dame se mettait devant moi et me disait : — Va au palais et dis à ton souverain qu'il

(1) Suite aux contes de même origine publiés dans la *Revue des Traditions populaires*. Voir aussi *Les trois lis* dans *Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires*, 1920, n° 2, p. 145.

ne recouvrera pas la vue tant qu'on ne lui passera pas sur les yeux une plume de l'oiseau Mauvert, — et elle disparut. C'est la cause, mon souverain, pour laquelle j'ai osé venir en votre présence ; et après avoir accompli l'ordre que j'ai reçu en rêve, je prie votre sacrée et royale Majesté de me permettre de me retirer. »

Le roi ordonna que l'on remît à la pauvre vieille une bourse d'argent et, en la remerciant, la fit accompagner jusqu'à la porte par le même officier qui l'avait introduite.

Presque aussitôt, l'aîné des fils du roi, le prince Albert, se prosterna devant son père et lui dit :

« Moi, comme l'aîné de vos fils, j'ai le devoir d'aller chercher l'oiseau Mauvert pour que vous recouvriez la vue, et je vous demande votre bénédiction pour entreprendre le voyage.

— Je loue ta bonne intention et ton amour filial ; mais précisément parce que tu es l'aîné de tes frères, toi, moins que tout autre, tu ne dois pas me quitter. Pense que je suis vieux, que d'un moment à l'autre je puis mourir et que, dans un cas semblable, il est essentiel que tu sois près de moi, pour que tu prennes immédiatement possession du trône.

— Votre Majesté me pardonnera si j'insiste pour abandonner le pays pendant quelque temps ; j'espère que Dieu conservera la vie de votre Majesté beaucoup d'années encore et qu'ainsi je vous trouverai à mon retour au moins dans le même état de santé qu'aujourd'hui. »

Le roi fit tout ce qu'il put pour dissuader son héritier, mais celui-ci insista tellement que le roi finit par se rendre, et ordonna à trois de ses anciens et fidèles serviteurs d'accompagner son fils et de lui donner trois charges d'argent pour les frais de voyage.

Les préparatifs terminés, il donna sa bénédiction au prince, qui partit à l'aventure, car personne ne connaissait l'endroit où se cachait l'oiseau Mauvert.

Le prince et ses serviteurs marchèrent de nombreux jours jusqu'à ce qu'enfin ils sortirent du royaume et une certaine nuit ils arrivèrent à un joli et pittoresque village. Là, ils firent halte et entrèrent dans une bonne auberge où ils furent très bien soignés et servis par l'aubergiste et ses trois belles et avenantes filles.

Tous se mirent à table et après que nos voyageurs, grâce à une abondante nourriture, eurent repris leurs forces, une causerie agréable et joyeuse s'ensuivit, entrecoupée de temps en temps par de la bonne musique et quelques morceaux choisis de chant, art dans laquel excellaient les filles de l'aubergiste. Au moment de se coucher, le prince se dit : « Demain, de bonne heure, je saluerai mes hôtes et je continuerai mon che-

min ; il faut avant tout que je trouve le plus tôt possible l'oiseau Mauvert dont les plumes doivent guérir mon père de ses souffrances. » Avec cette intention, il se leva de très bonne heure, mais en sortant de sa chambre, il se trouva en présence de l'aînée des jeunes filles et, sous l'empire de ses jolis yeux, ses bonnes intentions s'évanouirent.

Toutes les nuits, quand il se retirait, le prince disait : « Demain, si, je m'en irai » ; et tous les matins il se sentait sans force et sans volonté pour abandonner l'auberge, car il était éperdûment amoureux.

Peu à peu, le prince oublia son père. L'amour qu'il avait se changea en maître et enfin, avant un an, il se maria et renvoya ses serviteurs.

Quand ceux-ci arrivèrent au palais, Guillaume, le second des fils du roi, dit à son père :

« Puisque mon frère est resté là-bas, moi, j'irai chercher l'oiseau Mauvert, si votre Majesté me le permet et me donne sa bénédiction.

— Mon enfant, répondit le roi, tu resteras à mon côté. Comment vais-je te laisser partir, quand je viens de perdre mon fils aîné ?

— Sire, moi, je veux que votre Majesté recouvre la vue et je la supplie qu'elle ne s'oppose pas à mon départ. Je vous promets de ne pas me distraire en chemin et de m'en revenir promptement avec le remède tant désiré. »

Le roi insista encore pour que Guillaume ne quittât pas la cour ; mais le prince était têtu et, quoiqu'avec beaucoup de peine, il fléchit la volonté du souverain qui lui donna sa bénédiction et lui fit donner par son trésorier trois charges d'argent pour les frais qu'il aurait à faire.

Le prince partit, monté sur un magnifique cheval, accompagné de trois serviteurs qui conduisaient, avec trois mules, les charges d'argent que le roi lui avait données ; et ils marchèrent de nombreux jours, jusqu'à ce qu'ils passèrent à l'autre royaume, et, arrivant au même village, ils descendirent à la porte de la même auberge où avait logé son frère et dans laquelle il habitait encore avec sa femme.

Quand Guillaume franchit le seuil de la porte de l'auberge, Albert l'aperçut et courut l'embrasser. Tous deux eurent beaucoup de plaisir en se voyant et ils conversèrent longuement.

Guillaume conta à son frère que son père était très fâché contre lui et il le pria de retourner au palais avec sa femme, lui disant qu'il pouvait être sûr du pardon, mais que, s'il n'y allait pas, il serait déshérité, et que, quant à lui, il continuerait son voyage à la recherche de l'oiseau Mauvert, de sorte qu'ainsi rien ne serait perdu.

Mais Albert lui répondit qu'il n'osait pas se présenter devant son père et qu'il continuerait de vivre dans ce village avec la famille de sa femme.

Guillaume n'insista pas et Albert invita son frère à aller à la maison, où il lui présenta son épouse, son beau-père et ses deux belles-sœurs. Guillaume fut surpris et charmé par la beauté de l'aînée, une belle blonde aux yeux bleus.

Tous passèrent une soirée très agréable et, quand il se retira pour se coucher, Guillaume recommanda à Albert de le faire réveiller de très bonne heure, pour continuer son voyage à la recherche de l'oiseau Mauvert.

Le jour suivant, dès l'aube, il entendit quelques petits coups à la porte de la chambre et une voix qu'il connaissait et qui pénétra doucement dans son cœur lui demanda s'il était temps de lui porter le déjeuner. Un petit moment après, il prenait en compagnie de l'aimable blonde une bonne tasse de café et, en conversant avec elle, les heures se passèrent si rapidement que vint le moment du dîner sans qu'il eût pensé à l'oiseau Mauvert.

Pour abréger, toutes les nuits, Guillaume se retirait à sa chambre avec l'intention de continuer son voyage l'autre jour ; mais le matin, la vue de son amoureuse lui faisait oublier ses projets ; et enfin il lui arriva comme à son frère Albert, c'est-à-dire qu'il se maria aussi et vécut dans la maison de l'auberge et, peu à peu, s'effaça de sa mémoire le souvenir de son père et le motif qui l'avait éloigné de lui.

Des mois et des mois se passèrent les uns après les autres jusqu'à la fin de l'année, et le prince Oscar, le plus jeune des trois, voyant que ses frères ne revenaient pas, dit à son père :

« Si votre Majesté me donnait la permission de partir, je ne serais pas aussi ingrat que mes frères et je reviendrais avec l'oiseau Mauvert et votre Majesté se verrait délivrée de cette maladie qui l'accable. »

Le roi ne voulait pas le laisser partir ; mais Oscar n'ignorait pas que celui qui persiste sans défaillir arrive au résultat. Aussi il pria tant le roi qu'il obtint son consentement. Le roi lui donna six charges d'argent et le fit accompagner par vingt grands seigneurs de la cour et beaucoup de serviteurs.

Après avoir marché quelques lieues, le prince dit aux seigneurs qui l'accompagnaient :

« Quoique je me plaise en votre compagnie, je ne vois pas le motif pour lequel vous devez vous sacrifier en voyageant par des pays inconnus et au milieu de déserts. Retournez auprès de vos familles et prenez soin de mon père. »

Les nobles seigneurs, qui aimaient le prince à cause de ses

bonnes qualités, ne voulaient pas obéir, mais ses ordres étaient formels et ils se virent obligés de s'en retourner.

Le prince continua de marcher avec ses serviteurs jusqu'à ce qu'il arriva à l'auberge où vivaient ses frères.

Ils le virent immédiatement et coururent l'embrasser. Il leur donna des nouvelles de leurs parents et les pria de retourner auprès d'eux en leur assurant qu'ils seraient pardonnés. Ils entrèrent à la maison et lui présentèrent leurs épouses et leur belle-sœur, une belle et charmante jeune fille. Ensuite, ils allèrent à la salle à manger et, après le repas suivi d'une longue conversation, le prince, prétextant la fatigue, se retira à la chambre qu'on lui avait préparée. Le lendemain, il se leva de bonne heure, réveilla lui-même ses serviteurs et leur ordonna de faire les préparatifs nécessaires et ils partirent secrètement.

Ils continuèrent leur chemin sans direction fixe et confiant en Dieu, ne prenant d'autre repos que l'indispensable pour manger et dormir.

Le prince et ses serviteurs ne vivaient, en chemin, que des fruits qu'ils trouvaient dans la campagne, du gibier qu'ils chassaient et du poisson que leur procuraient les rivières. Ils dormaient sous les tentes qu'ils portaient avec eux ; de sorte que le prince, voyant que les charges d'argent qu'ils avaient avec eux étaient non seulement inutiles, mais retardaient la marche, résolut de distribuer l'argent en aumônes et de venir en aide à de vrais malheureux, et il le fit si bien qu'en peu de temps il ne lui resta plus que deux charges. Alors, il dit à ses serviteurs : « Prenez pour vous une de ces charges et retournez au royaume de mon père ; moi, je peux continuer seul sans vous ennuyer. »

Ainsi firent-ils, et le prince continua sur sa mule avec l'autre charge d'argent, marchant et marchant sans direction fixe, jour et nuit, distribuant des aumônes partout où il passait.

(A suivre).

Bulletin bibliographique

Traditions populaires

J. Bourrilly. — *La Vie populaire dans les Bouches-du-Rhône*, Marseille, imp. Barlatin, 1921, 133 p., grand in-8° avec planches.

L'ouvrage de M. Bourrilly se donne modestement comme un complément du chapitre correspondant de la *Statistique* de 1826. Mais, pour qui ne possède pas cette statistique, il a la valeur d'original, d'autant qu'en folkloriste consciencieux, l'auteur s'est bien gardé des rapprochements saugrenus et imaginaires qui abondent dans les cinq volumes de Bérenger-Féraud (*Superstitions et survivances en Provence*). Comme il le dit fort bien (p. 8, note 1) « autant est légitime et féconde la vraie méthode comparative qui n'étudie les faits ethnographiques et ne les confère entre eux que par rapport au développement de l'esprit humain considéré en soi dans ses manifestations variées et à tous les degrés, autant est aventureux et décevant le souci de trouver à tout prix une filiation, une parenté aux manifestations ethnographiques les plus éloignées dans l'espace. »

L'ouvrage est divisé en trois parties : la vie matérielle, la vie de relation et la vie psychique ; je regrette que, dans cette dernière partie, ce qui se rapporte aux contes populaires ne soit pas plus développé.

Naturellement, les faits mentionnés ne sont pas tous particuliers aux trois régions des Bouches-du-Rhône étudiées ici. J'en pourrais citer de semblables et assez nombreux que j'ai recueillis en Lorraine. Il en est comme l'explication mythique des *Jours d'emprunt* (ou les *Jours de la vieille*) qui se retrouvent dans tout le bassin de la Méditerranée. Depuis l'époque où M. Shaineanu a étudié cette légende dans la *Romania* (1), on en a relevé un certain nombre chez les Berbères de l'Algérie (2) et au Maroc (3). Mais ou peut le signaler chez les Arabes, et à une époque relativement

(1) N° 69, janvier 1889, pp. 107-127. Aux ouvrages cités par M. Shaineanu, on peut ajouter les suivants : *Revue des Traditions populaires*, T. VIII, 1893, pp. 410-411 ; Sauvé, *Le Folk-Lore des Hautes-Vosges*, Paris ,1889, pet. in-8°, p. 107 ; Laisney de la Salle, *Souvenir du Vieux Temps, le Berry*, Paris. 1900-1902, 2 vol. pet. in-8, T. I, p. 68 ; *Folk-Lore*, juillet 1913, p. 216.

(2) En Zouaoua, Ben Sedira, *Cours de langue kabyle*, Alger, 1887, in-8°. Introduction, p. CCXI ; chez les Beni Snous : Destaing, *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous*, *Revue africaine*, p. 247.

(3) Joly. *Un calendrier agricole marocain. Archives marocaines*, T. III, 1905, fasc. II, p. 205.

ancienne ; ainsi, dans Mas'oudi (1) ; Qazouini (2) ; El Birouni, *El Athâr el Baqyah* (3) ; Yaqout (4) ; Hariri (5) ; El Ouahidi (6) ; Ech Cherichi (7) ; l'auteur du *Calendrier de Cordoue*, Arib ibn Sa'd ou l'évêque Rabi'ben Zaid (8) ; El'Okbari (9) ; Zamakhchari, *Rabi'el Abrâr* (10) ; Es Soyouti, *Mozhir el'Oloum* (11). Une notice sur les *Jours de la Vieille* est donnée dans le *Kitâb el Mouazânah*, de Hamzah d'Isfahân dont un fragment existe à la Bibliothèque khédiviale du Qaire (12).

(P. 75). La métamorphose des enfants juifs en porcs par Jésus-Christ a sa source dans l'*Evangile de l'enfance* (13), qui a passé directement en provençal (14). Elle existe d'ailleurs chez les Musulmans (15) et dans presque toutes les littératures chrétiennes de l'ancien monde : en Russie, en Pologne, en Estonie, en Roumanie, en France, en Belgique, en Hollande, en Suisse, en Danemark et en Islande (16) (p. 124). La chanson *Had gadya*, chantée la nuit de Pâques, n'est pas d'origine juive. Elle se rattache à la *Chanson de Bricou*, dont des variantes ont été étudiées dans la *Revue de l'Histoire des Religions* et la *Revue des Traditions populaires*. D'après des renseignements fournis par Arsène Darmesteter, G. Pâris a démontré l'introduction récente de cette chanson dans les cantiques des Juifs de Provence (17).

Ces quelques exemples, qu'il eût été facile de multiplier, montrent quel intérêt s'attache au livre de M. Bourrilly, pour lequel il mérite tous nos éloges.

René Basset.

(1) *Prairies d'Or*, éd. et trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris, 9 vol. in-8°, 1861-1877, T. III, pp. 410, 456.
(2) *ʿAdjâib el Makhlouqât*, éd. Wüstenfeld, Gœttingen, 1849, p. 77.
(3) Texte éd. Sachau, Leipzig, 1878, in-4°, p. 244 ; trad. Sachau, *The Chronology of Ancient Nations*, Londres, 1879, in-8°, p. 244.
(4) *Moʿdjem*, éd. Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1870, 6 vol. in-8° ; T. III, p. 419.
(5) *Séances*, éd. de Sacy, Paris, 1847-1853, 2 vol. in-4°, T. I, p. 295 ; T. II, p. 231.
(6) *Commentaire de Motanabbi*, éd. Dieterici, Berlin, 1861, in-4°, p. 478.
(7) *Commentaire des séances de Hariri*, Boulay, 1300 hég., 2 vol. in-4°, T. II, p. 29.
(8) Dozy, *Le Calendrier de Cordoue*, Leiden. 1873, in-8°, p. 32.
(9) *Commentaire de Motanabbi*, Le Qaire, 1308 hég., 2 vol. in-4°, T. I, p. 45.
(10) Cité par Beha eddin el Amoli, *Kechkoul*, Le Qaire, 1316 hég., p. 275.
(11) Boulaq, 1292 hég., 2 vol. in-8°, T. I, p. 246.
(12) Mittwoch, *Die litterarische Tœtigkeit Hamza el Lobahani*, Berlin, 1890, in-8°, p. 51.
(13) *Evangelium infantiæ*, éd. Sike, Utrecht, 1697, in-12 ; Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig, 1832, in-8° ; Brunet, *Les Evangiles apocryphes*, Paris, 1863, in-12, pp. 89-90 ; Peeters, *Les Evangiles apocryphes*, Paris, 1911-1914, 2 vol. in-12, T. II, p. 44-50 ; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1853, in-8°, pp. 194-195.
(14) Cf. Reinsch, *Die pseudo-Evangilien von Jesu und Maria's Kindheit*, Halle a. S., 1879, in-8°, p. 137.
(15) Eth Thaʿlabi, *Qiṣaṣ el Anbyâ*, Le Qaire, 1298, in-4°, p. 34 ; *Qissat el Bahnasâ*, Le Qaire, 1297, in-8° ; Caltier, *Foutouh al Bahnasâ*, Le Qaire, 1299, in-8°, p. 20-21 ; El Qalyoubi, *Naouâdir*, Le Qaire, 1302 hég., in-8°, reproduit par Raux, *Chrestomathie arabe*, Constantine, 1912, in-8°, p. 110 et trad. par Rescher, *Die Geschichten und Anekdoten aus Qaljûbî's Nawâdir*, Stuttgart, 1920, in-8°, p. 107.
(16) Cf. Dænhardt, *Natursagen*, Leipzig, 1907-1912, 4 vol. in-8°, T. II, *Sagen zur neuen Testament*, p. 102-107.
(17) *Romania*, 1re année, 1872, pp. 118-125.

***

P. Saintyves. — *L'Eternuement et le bâillement*, Paris, E. Nourry, 1921, 143 p. in-8°.

L'éternûment et le bâillement chez les peuples les plus divers sont l'objet d'interprétations et de pratiques que l'on classe ordinairement parmi les superstitions. C'est ainsi que débute le nouveau livre du sociologue érudit et avisé qui se cache sous le pseudonyme de Saintyves. Son ouvrage ne consiste pas seulement dans une masse de documents réunis avec le plus grand soin : remontant de l'effet aux causes, il cherche à retrouver, autant que faire se peut, le pourquoi et l'évolution de la masse des superstitions qui se rattachent à l'éternûment et au bâillement, les raisons qui ont porté les populations primitives d'autrefois ou sauvages d'aujourd'hui à en tirer des présages et à pratiquer des invocations. L'enquête, si consciencieusement menée, est naturellement incomplète puisque son auteur déclare qu'il n'a pu l'étendre à la Russie, à la Pologne, aux Balkans et à l'Amérique du Sud, mais les résultats acquis le sont définitivement, et, quant aux additions qui pourront être faites (1), nul mieux que M. Saintyves n'est mieux préparé à nous les donner. »

Blaise Cendrars. — *Anthologie nègre*, Paris, éditions de la *Sirène*, 1921, 320 pages in-8°, 20 francs.

Quelques ouvrages ont déjà été publiés pour faire connaître au grand public les contes africains : l'*Anthologie nègre*, de M. Blaise Cendrars, vient s'y ajouter, sans apporter rien de nouveau, en se limitant exclusivement aux langues des noirs, sans même y comprendre les récits des noirs, anciens esclaves, de l'Amérique du Nord, des Antilles et du Brésil.

La division est assez arbitraire : légendes cosmogoniques, fétichisme, les Guinnés, animaux guinnés, hommes guinnés, végétaux et minéraux guinnés (ces quatre chapitres pouvaient n'en former qu'un), grigris, abstractions, totémisme, légendes historiques, évolution et civilisation, science fantaisistes, contes de merveilleux *(sic)*, contes anecdotiques, contes moraux, contes d'amour, contes humoristiques, contes à combles, fables, poésies et danses (ce dernier chapitre est absolument insuffisant). Il est évident que plusieurs de ces divisions pouvaient être réunies en une.

Si nous en examinons maintenant quelques-unes, nous verrons qu'elles sont mal proportionnées. La première, par exemple, les légendes cosmogoniques, n'en contient que quatre, et toutes des

(1) D'après un conte zouaoua, c'est de l'éternûment du sanglier que naît le rat et de celui du lion que naît le chat. Cf. mes *Contes berbères*, p. 26 et les rapprochements indiqués dans mes *Nouveaux contes berbères*. Dans une version de ce conte rapporté dans les *Lettres persanes*, de Montesquieu (*Œuvres complètes*, Paris, 1908, 3 vol. in-16, T. III, p. 23), le rat sort de l'éternûment du porc et le chat de celui de l'éléphant. La source de Montesquieu est probablement Olearius, *Voyage en Moscovie*, trad. Wicquefort, Amsterdam, 1727, 2 vol. in-4°, T. II, col. 787-793.

Fân. La littérature africaine offrait à l'auteur un plus ample choix et, s'il avait parcouru la *Revue des Traditions populaires*, il aurait pu, au lieu de se limiter à une seule population, choisir entre les récits, tous traduits d'ailleurs, en macropong, en moussorongo, en zoulou, en tchwi, en basouto, en betchouana, en ounyamouézi, en yorouba, en ndorobbo, en malinké, en rouganda, en nouer, etc. Les autres groupements offrent un peu plus de diversité, mais ne sont pas à l'abri de tout reproche.

M. Blaise Cendrars nous dit qu'il a reproduit les contes tels que les missionnaires et les explorateurs les ont rapportés en Europe et tels qu'ils les ont publiés. Je ne demande qu'à l'en croire, mais il est évident qu'il a largement puisé dans d'autres recueils analogues au sien et pas toujours aux sources directes. Il renvoie comme preuve à sa bibliographie, mais elle est loin d'être précise (1). Au reste, et c'est une grave question, qu'est-ce que c'est que cette bibliographie ? Ce n'est pas uniquement celle des ouvrages cités. Est-ce une bibliographie du folk-lore africain ? On serait tenté de le croire en voyant les titres qui s'y trouvent. Et pourtant, quel singulier mélange. Je prendrai au hasard : M. Blaise Cendrars cite par exemple, *le Sénégal drôlatique* et le *Parfum de la Dame noire*. Croit-il que la *Clef du ciel*, texte wolof, imprimé à Saint-Joseph de Ngasobil, soit du folk-lore ? C'est tout simplement un livre d'édification et il aurait tout aussi bien pu mentionner les opuscules du même genre, publiés dans un but d'édification par les missionnaires catholiques et protestants. Et *Kélédor*, du baron Roger ? Pourquoi pas le *Roman d'un Spahi*, de Loti ? Que viennent faire dans une bibliographie du folk-lore le *Vocabulaire de plus de soixante langues de la Côte d'Ivoire*, de M. Delafosse, et l'*Essai sur la littérature arabe du Soudan*, de Cherbonneau, qui est une traduction de quelques biographies extraites de l'ouvrage d'Ahmed Baba, *Nail el Ibtihâdj*, où il n'est question que de littérature arabe ? Et que de lacunes ! A l'article *Anonymes*, p. 307, il ne manque que les deux principales revues françaises : *Mélusine* et la *Revue des Traditions populaires* (la *Tradition* ne compte pas) où des contes nègres ont été traduits ; de même le *Folk-lore* de Londre, le *Journal of the African Society*. Bien mieux, il y en a qui sortent absolument du cadre que s'est tracé M. Blaise Cendrars. Ainsi il a exclu, et l'on peut admettre ce point de vue, les populations hamitiques de l'Afrique orientale. Mais alors, pourquoi faire figurer les *Somali Texte* de Schleicher, et pourquoi pas tous les travaux de Reinisch ? Il cite *onze* volumes de *Religions, mœurs et légendes*, de Van Gennep, 1909 : en réalité, il n'y a que *cinq* volumes publiés de 1908 à 1914, et dans ces cinq volumes, deux articles seulement sur les nègres, encore n'est-ce pas du folk-lore : le premier, de 1908, est noté aussi comme ouvrage à part : *Un système nègre de classification*. Il n'y a rien qui concerne les noirs dans l'*Anthologie de l'amour arabe*, de Martini, etc.

Il aurait fallu joindre aux contes, soit à la suite, soit à la table,

(1) C'est ainsi, par exemple, que l'ouvrage de M. Delafosse, *Essai de Manuel de langue agni* (Paris, 1901, in-8°), auquel est emprunté le conte 9, *Le ciel, l'araignée et la mort*, pp. 27-28, n'est pas mentionné dans la bibliographie.

l'indication de l'ouvrage qui l'avait fourni : c'est une question d'exactitude, je dirai même de probité littéraire ; on aurait pu ainsi distinguer ce qui vient de première main de ce qui a été emprunté, non aux textes originaux, mais à des collections du même genre (1). Je me demande si M. Blaise Cendrars a bien vu les ouvrages qu'il cite, ou s'il ne s'est pas contenté de rassembler pêle-mêle, au hasard des catalogues consultés, ce qui lui paraissait se rapporter au folk-lore africain.

La couverture annonce que l'*Anthologie nègre* en est à sa 3e édition. Comme les contes sont agréables à lire, je lui en souhaite une quatrième, mais corrigée et revue pour le choix des morceaux et surtout débarrassée d'une bibliographie qui fait tache (2).

René Basset.

Europe et Asie antérieure

Jiregek (C.). — *La civilisation serbe au Moyen-Age*, traduit de l'allemand sous la direction de M. Louis Eisenmann, avec préface de M. E. Denis, Paris, Editions Bossard, 1920, in-8, VIII et 103 pages. — Ce livre forme le premier numéro de la *Collection historique de l'Institut d'études slaves.* C'est une très bonne traduction des deux premiers chapitres du tome II de l'*Histoire de Serbie* de Jiregek. On y trouvera la description des institutions sociales et des métiers des populations serbes au Moyen-Age et du triomphe de la culture byzantine sur la civilisation latine.

Haberlandt (Dr Michael). — *Die Vœlker Europas und des Orients*, Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut, 1920, IX et 273 pages, 8 pl. hors-texte. — L'auteur a voulu faire un exposé de l'ethnographie générale de l'Europe, de l'Asie antérieure et de l'Afrique du Nord. Il ne nous apprend rien de nouveau, quoique, en ce qui concerne les peuples de l'Europe orientale et de l'ancienne « Turquie d'Asie », on trouvera dans son livre quelques aperçus originaux.

Albright (W.-F.). — *Gilgames and Engidu, Mesopotamian*

(1) Ainsi sur 107 contes, 35 sont reproduits textuellement de mes *Contes populaires d'Afrique* : j'en donne ici la table en indiquant la liste de ceux de l'ouvrage de M. Blaise Cendrars et, entre parenthèses, les chiffres de mon recueil : 6 (93) ; 7 (59) ; 9 (83) ; 11 (145) ; 12 (146) ; 14 (123) ; 15 (134) ; 16 (133) ; 18 (126) ; 23 (118) ; 30 (120) ; 36 (113) ; 39 (102) ; 40 (125) ; 42 (86) ; 43 (91) ; 46 (143) ; 47 (106) ; 48 (88) ; 50 (55) ; 52 (88) ; 55 (129) ; 59 (128) ; 60 (124) ; 63 (136) ; 64 (56) ; 65 (104) ; 66 (100) ; 69 (72) ; 75 (63) ; 81 (130) ; 93 (103) ; 95 (96) ; 96 (117).

(2) L'impression devrait être plus surveillée : les fautes y abondent et il serait trop long de les signaler toutes. En voici cependant une liste qu'on pourrait allonger : p. 40, *sonbirja* pour *soubiya* ; *ba-kalong* pour *barolong* ; p. 308, *lingueda lunda* pour *lingua da Lunda* ; *Rimbundi* pour *Kimbundi* ; *Cobrat* de Montrozier pour *Colrat* ; *Collaway* pour *Callaway* ; p. 309, *Cultur* pour *Cultru* ; folk-lore of the *Tjort* pour *Fjort* ; *nativa* pour *native* ; p. 310, *Escayre de l'Anture* pour *Escayrac de Lauture* ; *Eudermann* pour *Endermann* ; *Chilouga* pour *Chitonga* ; *sougay* pour *songaï* ; *Entdeckuns gerchichten* pour *Entdeckungsgeschichten*, etc.

genii of fecundity, in *Journal of the American Oriental Society*, XL, 5.

Maynard (J.-A.). — *Were the Phœnicians a Semitic people ?* in *Journal of the Society of Oriental Research*, March 1921.

Salman (P.). — *Les sanctuaires bédouins de la Transjordane*, in *Al-Machriq*, 1920, n° 11. *Les sacrifices chez les Bédouins de la Transjordane*, *ibid.*, 1921, n° 1.

Redan (Pierre). — *La Cilicie et le problème ottoman*, avec préface de René Pinon, Paris, Gauthier-Villars, 1921, in-8, X et 144 pages, 8 pl. hors-texte et 1 carte. — Le premier chapitre est consacré à l'ethnographie descriptive des habitants de la Cilicie et à l'indication de leurs multiples origines et de leurs non moins multiples croyances religieuses.

M. D.

Inde, Indochine et Extrême-Orient

Prasad (Baini). — *The Tigari, a primitive type of boat used in Eastern Bengal*, in *Journal and Procedings of the Asiatic Society of Bengal*, 1920, n° 1.

Kaye (G.-R.). — *Hindu astronomical deities*, *ibid.*, 1920, n° 3.

Moule (A.-C.). — *The minor friars in China*, in *Journal of the Royal Asiatic Society of G. B. and I.*, January 1921.

Consten (Hermann). — *Weideplætze der Mongolen im Reiche der Chalca*, Berlin, Dietrich Reimer, 1920, in-8, 2 vol. de XII et 303 et VII et 314 pages, 128 planches et 2 cartes hors-texte. — Cet ouvrage est consacré à l'étude de la fraction *Khalka* des Mongols du Nord, parmi lesquels l'auteur a séjourné durant plusieurs années. En plus de nombreuses indications d'ordre historique, politique, économique et même financier, on y lira avec profit les chapitres consacrés à la ville sainte d'Ourga, aux coutumes funéraires (cadavres livrés aux chiens), aux coutumes et pratiques religieuses, à l'organisation monastique, aux tribus du désert du Gobi, etc.

M D.

Amérique

Breton)A.-C.). — *The Aruac Indians of Venezuela*, in *Man*, Vol. XXI, 1921, pp. 9-12.

Joyce (T.-A.). — *Note on a carved wooden coffer from British Columbia*, in *Man*, Vol. XXI, 1921, pp. 1-2.

Long (Richard C.-E.). — *The setting in order of Pop in the Maya calendar*, in *Man*, Vol. XXI, 1921, pp. 57-40.

Parsons (Elsie Clews). — *Hopi mothers and children*, in *Man*, Vol. XXI, 1921, pp. 98-104.

Afrique du Nord

Desparmet (J.). — *Ethnographie traditionnelle de la Mettidja* (suite), in *Revue africaine*, 3e et 4e trimestres 1920.

Eric Peet (M.-A.). — *Excavations at Tell-el-Amarna*, in *Man*, Vol. XXI, 1921, pp. 139-140.

Flinders Petrie (W.-M.). — *Egyptian palœoliths*, in *Man*, Vol. XXI, 1921, pp. 129-130.

Seymour Walker (W.). — *The olive press of Siwa*, in *Man*, Vol. XXI, 1921, pp. 49-51.

Afrique occidentale et centrale

Labouret (H.). — *Contribution à l'étude des mutilations labiales et dentaires parmi les populations du Lobi (Volta Noire moyenne, Soudan méridional)*, in *L'Anthropologie*, 1921, tome XXXI, pp. 95 à 104, 19 fig.

Cardinall (A.-W.). — *Customs at death of King of Dagomba*, in *Man*, Vol. XXI, 1921, pp. 89-91.

Cardinall (A.-W.). — *A West African monolith*, in *Man*, Vol. XXI, 1921, pp. 136-137.

Cardinall (A.-V.) et Seligman (C.-G.). — *Quartz artefacts from West Africa*, in *Man*, Vol. XXI, 1921, pp. 97-98.

Thomas (N.-A.). — *The plural in Biafada*, in *Man*, Vol. XXI, 1921, pp. 91-93.

Thomas (N.-A.). — *Twins in the Yoruba Country*, in *Man*, Vol. XXI, 1921, pp. 140.

Thomas (N.-A.). — *Semi-Bantu*, in *Man*, Vol. XXI, 1921, pp. 8-9.

Thomas (N.-W.) et Thomas (N.-A.). — *A note on the Nilotic languages, by G.-V. Murray*, in *Man*, Vol. XXI, 1921, pp. 120-122.

Murray (G.-W.). — *Further Notes on the Nilotic languages*, in *Man*, Vol. XXI, 1921, pp. 166-167.

Barton (Juxon). — *The Turkana tribe of British East Africa*, in *Journal of the African Society*, Avril 1921, pp. 204-211. — Utile contribution à l'étude d'une population voisine des Massaï par la langue et habitant près du lac Rodolphe.

Chartier (A.). — *Le cercle des Tagouanas, étude ethnographique*, in *Renseignements coloniaux et documents* publiés par le Comité de l'Afrique française (suppl. à l'*Afrique Française*), nº 11, nov. 1921, pp. 249 à 274, et nº 12, déc. 1921, pp. 282 à 290 (1 carte). — Cette sorte de monographie régionale se rapporte à deux tribus du groupe sénoufo, celle des Djimini ou Guimini et celle des Tagouana ou

Takponin, ainsi qu'aux Dioula du groupe mandé qui sont installés sur le territoire de ces deux tribus et notamment de la première (régions de Dabakala et Darhakolondougou, dans la haute Côte d'Ivoire). On la consultera avec fruit, car l'auteur, qui a résidé longtemps dans le pays, et en parle couramment la langue usuelle, s'est trouvé à même d'en observer les coutumes et il les décrit avec clarté. L'organisation sociale et familiale est traitée en détail ; j'y relève, en autres indications intéressantes, cette constatation que la croyance n'existe pas à la parenté entre un groupe humain et l'espèce animale interdite à ce groupe. Dans le chapitre consacré au régime foncier se trouvent de précieux renseignements sur le caractère religieux de la tenure du sol : le maître de la terre est le descendant de l'ancêtre premier occupant et a seul le droit et le pouvoir de s'adresser à la divinité Terre ; il peut d'ailleurs déléguer partie de son privilège à des individus qui, chacun sur sa parcelle, sont ses représentants. La conquête à main armée permet au conquérant de disposer des habitants, mais non du sol, sur lequel il n'acquiert aucun droit ; aussi les fonctions de « chef de terre » sont complètement indépendantes des fonctions de chef politique. Le chapitre « religion et croyances » met très bien en lumière la nature de l'animisme des indigènes étudiés et l'association intime qui existe entre le culte rendu aux esprits des ancêtres et le culte rendu aux esprits de la terre et des éléments.

Tanghe (Père Basile). — *De Slang bij de Ngbandi* (Le Serpent chez les Ngbandi), Brussel, Goemaere, s. d. (1921), in-8, 80 pages (avec 41 figures hors texte et une carte). — Très bonne étude en flamand des croyances et des rites se rattachant au serpent chez les Ngbandi, population du groupe soudanais auquel appartiennent les Banda, les Zandé, etc. L'habitat des Ngbandi se trouve principalement au sud de l'Oubangui (Congo belge), à l'ouest des Zandé ou Niamniam. L'auteur a recueilli un grand nombre de formules magiques et de chants, dont il donne le texte et la traduction. L'ouvrage forme le volume II de la « Bibliothèque-Congo ».

Lagae (C.-R.). — *La langue des Azande. Volume I : Grammaire, exercices, légendes* (Introduction historico-géographique par V.-H. Vanden Plas), Gand, Editions dominicaines « Veritas », 1921, in-8°, 250 pages (avec une carte). — L'introduction du Père Vanden Plas sera consultée avec fruit pour tout ce qui touche aux origines et à la formation de la population Zandé, répandue sur les deux rives du Mbomou et du haut Ouellé. A la suite de sa grammaire, le Père Lagae a donné toute une série de légendes dont le héros, Toulé, est une manière d'Hercule bienfaisant, qui a enseigné la culture aux hommes, les a aidés à trouver l'eau dont une vieille femme gardait pour elle seule le secret, les a délivrés d'un grand oiseau qui se repaissait de leur chair, mais qui, rapace et voleur, finit par être victime de ses défauts. Ces légendes elles-mêmes sont suivies de quelques fables. Les unes et les autres comportent le texte Zandé et la traduction française, littérale pour les légendes, libre pour les fables. Cet ouvrage sera complété par un dictionnaire de la langue zandé, dû à la collaboration des Pères Lagae et Vanden

Plas, et formera ainsi les volumes VI et VII de la « Bibliothèque-Congo ».

Maurice DELAFOSSE.

Afrique équatoriale et méridionale

VERBEKEN (A.).— *Le tambour-téléphone chez les indigènes de l'Afrique centrale, Etude documentaire*, in *Congo* (*Revue générale de la colonie belge*), Bruxelles, J. Goemare, 1920, tome I, pp. 253-284, figures.

PHILIPPART. — *L'organisation sociale dans le Bas-Congo*, *ibid.*, tome I, pp. 46-66, 231-252 et 509-519 ; tome II, pp. 39-57.

AINSWORTH DIXON (T.). — *The regalia of the Wa-Vumba*, in *Man*, Vol. XXI, 1921, pp. 33-35.

NEVILLE JONES. — *Initiation rites among the Matabele*, in *Man*, Vol. XXI, 1921, pp. 147-150.

VAN WING (R.-P.). — *Etudes Bakongo, histoire et sociologie* (préface par Ed. De Jonghe), Bruxelles, Goemaere, s. d. (1921), in-8, XIII et 319 pages (avec 15 fig. hors texte et 2 cartes).

Ce volume, qui forme le n° III de la « Bibliothèque-Congo », est un travail de premier ordre sur l'histoire de l'ancien royaume du Kongo ou de San-Salvador, des missions chrétiennes qui s'y sont succédé de 1482 à 1866 et des origines et de la formation de la tribu des Bampangou et sur l'organisation et les coutumes sociales et religieuses des Bakongo en général, c'est-à-dire du peuple bantou habitant entre le bas cours du fleuve Congo et l'Angola.

Au cours de la partie historique de son ouvrage, le Père Van Wing établit que les fameux Jaga ou mieux Yaga venaient du Lounda et n'étaient autres que les ancêtres des Bayaga ou Bayaka, actuellement répandus dans le Kouango et le Kouilou-Niari. Leur pays se trouvait sur le territoire du royaume du Mouata-Kiamvou ou Mouata-Niamvo (Lounda et Kouango), qui, comme le royaume du Matamba ou Mataman (Mboundou ou Bounda, Holo et Ngola ou Angola) et le royaume du Kakongo ou des Bavili (Loango), fut autrefois vassal du Kongo propre. C'est au XIX^e^ siècle que les Européens ont donné le nom du pays au fleuve qui les borde, lequel fleuve était appelé auparavant Zaïre (du mot indigène *nzadi* qui signifie « fleuve »). L'auteur nous apprend aussi que les Bakongo, lorsqu'ils arrivèrent dans la région de l'Inkissi, y rencontrèrent des Négrilles, qu'ils appelèrent *Mbaka-mbaka* et qu'ils refoulèrent dans les forêts ; ces Négrilles étaient chasseurs et forgerons.

A propos de l'institution qualifiée de clan, il est remarquable que les faits relevés par le Père Van Wing, chez les Bantou du Kongo, coïncident exactement avec ceux que la plupart des voyageurs et moi-même avons observés parmi les populations soudanaises de l'Afrique occidentale. Comme le constate M. De Jonghe

dans sa belle préface, il résulte des indications données par l'auteur que le clan bantou n'est pas totémique ; il possède un « nom-devise » qui, en général, n'est pas un nom d'animal et qui, en tout cas, n'est pas le nom de l'espèce « tabou » ; la croyance à une parenté quelconque avec l'espèce « tabou » ne se rencontre pas ; quant à l'exogamie, elle n'est générale que parce que les membres d'un même clan, étant issus d'un même ancêtre, appartiennent tous à la même famille et que le mariage entre gens de même sang n'est pas admis. Tout ceci correspond entièrement à ce qui existe au Soudan.

De même, comme partout autrefois au Soudan et comme chez de nombreuses peuplades de cette région aujourd'hui encore, la famille, chez les Bakongo, est constituée par la collectivité des gens descendant, par filiation utérine, d'une aïeule commune, et le patriarche de cette famille est à la fois le maître du sol et le grand-prêtre de la religion. Enfin, les défunts font partie de la famille aussi bien que les vivants.

La distinction entre le clan et la famille n'est pas très nette et le Père Van Wing, qui donne à celle-ci le nom de « lignée », confond assez souvent lignée, clan et tribu. A vrai dire, ce sont trois unités à base généalogique, qui ne diffèrent que par le degré d'extension. Au début, la famille était à la fois le clan et la tribu. Par la suite, les membres de la famille étant devenus trop nombreux pour le territoire sur lequel cette dernière était établie, une fraction d'entre eux, son chef en tête, s'en fut à la recherche de terres vacantes et, une fois séparée de sa souche, constitua une famille nouvelle, réunie à la précédente par des liens de communauté d'origine qui firent des deux un clan unique. De même que la dispersion de la famille primitive avait donné naissance à des familles secondaires, la dislocation du clan primitif, motivée par des raisons analogues, engendra des clans secondaires, l'ensemble des clans conservant cependant des souvenirs communs et des liens qui firent du tout une tribu.

Le Père Van Wing fait très justement observer que ne font partie du clan que les individus nés de mère libre, en sorte que le fait d'appartenir à un clan équivaut à être *mfoumou*, c'est-à-dire seigneur, homme libre, noble. Afin de montrer à tous ses titres de noblesse, l'homme libre porte le « nom-devise » de son clan, qui rappelle le nom de l'ancêtre ou les circonstances de la fondation du clan ou les deux à la fois. Pour distinguer sa noblesse de celle des autres clans, il s'astreint à l'interdiction spéciale (*konko* en langue kongo) établie par l'ancêtre et qui porte sur une espèce animale, végétale ou autre dont un membre a rendu quelque service à cet ancêtre lors de la fondation du clan. Tout cela tend à prouver que, chez les Bantou comme chez les autres Noirs de l'Afrique, le clan est une institution nobiliaire qui n'a de commun que certaines apparences avec ce que l'on est convenu de qualifier de totémisme.

Comme dans toute l'Afrique noire aussi, la propriété du sol appartient aux ancêtres défunts, c'est-à-dire aux divinités, et la jouissance du même sol à la collectivité familiale ; il n'y a pas de terres vacantes ; le sol ne peut être aliéné, mais l'usage de certaines

parcelles peut être concédé à des étrangers, avec l'agrément des mânes des ancêtres. Quant à la propriété mobilière, qui comprend celle des habitations, elle peut être individuelle et susceptible d'aliénation. Héritier unique, qui est l'aîné survivant d'une génération, le frère passant avant le fils (si le défunt est une femme) ou le neveu (si c'est un homme), l'héritage ne se transmettant qu'en ligne utérine, la femme héritant à défaut d'héritier mâle, les veuves du défunt faisant partie de la succession, toutes ces coutumes se retrouvent au Soudan, sauf que, dans quelques populations soudanaises soumises à une influence étrangère, la parenté en tige masculine s'est substituée, à une époque plus ou moins récente, à la parenté en tige féminine.

Au point de vue politique, certaines institutions des Bakongo ont un caractère original plus marqué. Tel est le cas du chef politique, que le Père Van Wing appelle « chef couronné » et qui commande à plusieurs familles ou plusieurs clans, issus d'ailleurs d'un même clan primitif ; élu alors qu'il est encore jeune, puis initié à ses futures fonctions, ce chef est enfin investi, rend la justice, a la garde de la corbeille renfermant des restes des ancêtres et exerce une mission à la fois politique et sacerdotale. Il existe aussi une « femme-chef », qui a pour fonction principale d'apaiser les querelles et de délier les gens de serments inconsidérés ; elle se choisit un mari qui ne peut prendre d'autres femmes ; si ce mari vient à mourir le premier, elle ne peut se remarier.

Les quatre derniers chapitres, consacrés au mariage, à la vie du ménage, à la naissance et à l'éducation des enfants, à la maladie et à la mort, sont remplis de faits, d'indications détaillées, de formules magiques, de chants funèbres, de prières (texte et traduction). On a l'impression que l'auteur a pénétré à fond la vie intime, la pensée même des indigènes au milieu desquels il a vécu et que ce qu'il nous dit est la vérité.

Van Wing (J.). — *De geheime Sekte van 't Kimpasi* (La société secrète du *Kimpasi*), Brussel, Goemaere, s. d. (1921), in-8, 119 pages (avec une carte). — Dans ce volume, le n° IV de la « Bibliothèque-Congo », le Père Van Wing étudie le mécanisme, le fonctionnement et l'origine d'une institution qu'il a observée chez les Bakongo et qui rappelle à beaucoup d'égard les écoles d'initiation, en usage au Soudan, dans lesquelles on prépare les enfants, par étapes successives, à la vie adulte.

Maurice Delafosse.

Réunions mensuelles

Réunion du 14 *janvier* 1922 (présidence de M. Cordier). — L'assemblée générale approuve le rapport du Secrétaire Général sur la situation morale de la Société et le rapport financier du Trésorier, ainsi que les comptes de l'exercice 1921, et vote le budget de 1922, qui se monte en recettes et en dépenses à la somme de 7.995 fr. 55, dont 6.520 francs doivent être absorbés par la publication de la *Revue* et 700 francs par le service des tirages à part aux auteurs. *L'assemblée générale, reconnaissant qu'un grave préjudice pourrait être causé à la Société par le retard dans le paiement des cotisations, émet le vœu que les cotisations afférentes à un exercice donné soient versées au cours du premier trimestre de cet exercice ou, pour ce qui est des membres inscrits en cours d'exercice, dans le mois suivant leur admission.*

M. Marcel Cohen fait une communication sur *le loup-garou en Abyssinie et dans l'Arabie du Sud.* Après avoir indiqué les sources bibliographiques où l'on peut puiser, il cite et discute quelques faits relatifs à la croyance au loup-garou dans l'Arabie du Sud ou à l'hyène-garou *(budâ)* en Abyssinie et à d'autres croyances (ogres, animaux fantastiques, jeteurs de sort, maladies personnifiées). Des questions sont posées, des observations présentées et des précisions apportées par MM. Cordier, Huart, Deny, Delafosse, Verneau et Azaïs.

Réunion du 11 *février* 1922 (présidence de M. Cordier). — M. Joseph Nippgen est élu membre de la Commission des Censeurs en remplacement de M. Matruchot, décédé. — M. Jean Deny, parlant du *loup-garou en Turquie et dans les Balkans*, dit que la notion de loup-garou semble se confondre chez les Turcs avec celle de vampire ; le mot *obur*, qui exprime l'idée de suceur de sang et d'où vient notre nom du « vampire », a pris, chez les Osmanli, la signification de « glouton », tandis que d'autres mots, dont l'un correspond à « lycanthrope », servent aujourd'hui à désigner le vampire. Il ajoute que le nom des Avares est, dans les Balkans, synonyme de « géant » et qu'il s'y présente sous diverses formes, dont l'une *(obr)* rappelle *obur*. MM. Huart, Minorsky et Cohen interviennent dans la discussion, notamment à propos de l'origine du mot *horlak*, qui a remplacé *obur* en turc. M. Deny observe que ce mot peut s'expliquer par le turc, mais aussi par le slave. — M. Huart, parlant du mot arabe *qotrob*, dont l'étymologie a été rapportée au grec λύκάνθρωπος, dit qu'il est l'objet d'explications variées, dont aucune d'ailleurs ne correspond exactement à notre conception du loup-garou, dans un article du « dictionnaire des animaux » de Demyeli, dont il donne la traduction. MM. Ravaisse, Cohen, Delafosse, Huart et Destaing proposent des rapprochements entre les définitions du *qotrob* arabe et certaines traditions populaires des provinces françaises, notamment celle du *darut* ou *dahut*, du Poitou et du Berry ; ils signalent que « garou »

se dit *bérou* en Limousin, *brou* en Nivernais, *vèrou* en Franche-Comté, toutes formes de même origine que « garou ».

Réunion du 11 *mars* 1922 (présidence de M. Cordier). — Le Président exprime à M. Hesling, gouverneur de la Haute-Volta, présent à la séance, les remerciements de la Société pour le concours apporté par sa colonie à la publication des travaux du Dr Cremer ; le premier volume de cette publication, renfermant un vocabulaire des dialectes peuls de la boucle du Niger, va être donné incessamment à l'impression. — M. Nippgen, parlant du *loup-garou chez les Slaves du Sud*, relate les croyances qui se manifestent dans les contes populaires serbes, croates, bulgares, etc., au sujet de l'intervention magique des loups et du « berger des loups ». — M. Dandouau constate que le loup-garou est inconnu à Madagascar (ce que confirme M. de Gironcourt pour ce qui concerne les Antankares) et décrit les *rites et coutumes des Sakalaves* relatifs à la grossesse, à l'accouchement, aux soins donnés aux jeunes enfants, à l'abandon des enfants mal venus, aux jumeaux, à la première coupe des cheveux de l'enfant, etc. — M. Delafosse fait une communication sur le sujet « *Exogamie, clans et tabous de clans dans l'Afrique noire* » et constate l'absence de caractères d'ordre totémique dans les institutions dont il s'agit.

Membres nouveaux :

Le Testu (Georges), administrateur des colonies, Yalinga, Oubangui-Chari.
Lieutenant-Gouverneur du Soudan Français, Bamako.
Secrétaire-Général du Soudan Français, Bamako.
Administrateur du Cercle, Bamako, Soudan Français.
Délégué du Gouverneur, Kayes, Soudan Français.
Commandant de la Région, Tombouctou, Soudan Français.
Agence économique de l'A. O. F., 27, Boulevard des Italiens, Paris (IIe).
Azais (Rév. Père), Mission du Harrar, Abyssinie.
Travélé (Moussa), interprète principal, Bamako.
(257) Dandouau (André), directeur d'école à Madagascar, 17, chemin du Garros, Auch, Gers.

Nécrologie. — L'année 1921, au cours de laquelle la Société Française d'Ethnographie avait eu la douleur déjà de perdre René Chudeau, a été marquée encore par les décès de Charles Mathieu, administrateur des colonies, et de Louis Matrûchot, professeur à l'Ecole normale supérieure, dont la perte cause un deuil cruel aux sciences ethnographiques et sociologiques. Ancien membre de l'Institut Ethnographique International de Paris, Louis Matruchot avait été, en 1920, l'un des fondateurs de la Société Française d'Ethnographie et faisait partie de son Conseil, où il laisse vacante une place qui sera difficilement remplie.

L'Éditeur-Gérant : E. Larose.

Rochefort-sur-mer. — Imprimerie A. Thoyon-Thèze.

REVUE D'ETHNOGRAPHIE
ET DES TRADITIONS POPULAIRES

Le service de la Revue est fait gratuitement aux membres effectifs de la *Société Française d'Ethnographie* (voir au verso de la première page de la couverture).

Prix de l'abonnement pour les personnes qui ne sont pas membres effectifs de la *Société Française d'Ethnographie :* **35** fr. par an.

Prix de chaque numéro isolé : **9** fr. **50**.

La **Revue d'Ethnographie et des traditions populaires** paraît quatre fois par an, à raison d'un numéro d'au moins 80 pages in-8° raisin par trimestre. Les membres de la Société sont invités à y collaborer sous la forme de mémoires originaux de courte étendue, consacrés de préférence à des objets d'étude bien déterminés. Seuls pourront être acceptés les manuscrits dactylographiés ou très lisiblement écrits. Des dessins à la plume pourront y être joints, à condition de ne comporter que des traits noirs sur fond blanc, sans ombres portées au crayon ou au fusain, ni à l'encre épandue ; les numéros renvoyant au texte seront portés au crayon. Les photographies ne pourront être reproduites que dans la limite des ressources de la Société, à moins que les auteurs n'offrent de contribuer aux dépenses supplémentaires de reproduction. Provisoirement, il ne sera pas alloué d'honoraires aux auteurs. *Ceux-ci recevront gratuitement vingt cinq tirages à part de leurs articles* ; ils pourront, en outre, obtenir des tirages à part supplémentaires, à leurs frais, en en faisant la demande à l'éditeur de la *Revue*, avec lequel ils traiteront directement à cet égard.

Il sera rendu compte dans la Revue de tout ouvrage se rapportant à l'ethnographie dont un exemplaire au moins aura été envoyé à la Société et de tout article d'ordre ethnographique paru dans un périodique dont le service sera fait à la Société.

ADRESSER :

1° les adhésions à la Société, les demandes de renseignements, les changements d'adresse et les publications et ouvrages dont on désire un compte rendu à **M. Clavelin, secrétaire-archiviste, 61, rue de Buffon, à Paris, V^e^** ;

2° les cotisations, dons, paiements et factures à **M. Edmond Destaing, trésorier, 2, route de Choisy, à L'Hay-les-Roses, Seine** (de préférence, pour les cotisations, sous forme de *mandat-carte* ou sous forme de mandat ou chèque libellé au nom personnel du Trésorier) ;

3° les manuscrits et tout ce qui concerne la rédaction de la Revue ou le fonctionnement de la Société à **M. Maurice Delafosse, secrétaire général, 54, rue Vaneau, à Paris, VII^e^** ;

4° les demandes d'abonnement, d'achat au numéro ou de tirages à part à **M. Emile Larose, éditeur et dépositaire de la Revue, 11, rue Victor-Cousin, à Paris, V^e^.**

A LA MÊME LIBRAIRIE

Haut-Sénégal-Niger (Soudan Français). — *Séries d'études publiées sous la direction de M. le Gouverneur Clozel.*

1re SÉRIE : Le pays, les peuples, les langues, l'histoire, les civilisations, par Maurice DELAFOSSE, administrateur en chef des Colonies, chargé de cours à l'École Coloniale et à l'École des langues orientales (1912) (*Ouvrage couronné par l'Académie Française*), 3 vol. in-8°, 80 illustrat. photogr. 22 cartes dont 1 carte d'ensemble au 1/5.000.000, *l'ouvrage complet* **32** fr. **50**

Les Touaregs du Sud-Est. — L'Aïr. Leur rôle dans la politique saharienne, par le lieutenant JEAN, de l'Infanterie coloniale, in-8° avec reprod. photogr. et cartes. **15** fr. **60**

Le Noir du Soudan. Pays Mossi et Gourounsi, par Louis TAUXIER, administrat. des Colonies (1912), fort volume in-8° . . . **15** fr. **60**

Le Noir du Yatenga. Mossis. Nioniossés, Samos, Yarses, Silmi-Mossis, Peuls. Etudes soudanaises, par L. TAUXIER, 1917, in-8° **20** fr. **80**

Le Plateau Central Nigérien. *Une Mission archéologique et ethnographique au Soudan français*, par le capitaine L. DESPLAGNES ; 236 reprod. photogr. et une carte en couleurs (1907), in-8° . . . . . **15** fr. **60**

Atlas des cartes ethnographiques et administratives des différentes colonies du Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale française (1911), in-4° **9** fr. **75**

Le Pays Mossi. — Le pays et les peuples de la partie centrale de la boucle du Niger, par le lieutenant L. MARC, de l'Infanterie coloniale, avec photogr. et cartes (1908), in-8° **7** fr. **80**

L'ancien royaume du Dahomey. *Mœurs, Religion, Histoire*, par A. LE HÉRISSÉ, administrateur des Colonies, 23 pl. hors texte, in-8°. . . . . **15** fr. **60**

La Côte d'Ivoire. — Le pays, les habitants, par G. JOSEPH, licencié ès-sciences, administrateur des Colonies, préface de M. le Gouverneur ANGOULVANT (1917), in-8°, avec reprod. photogr. et cartes. . . . . **10** fr. **40**

L'Afrique Equatoriale Française. Le pays. Les habitants. La colonisation. Les pouvoirs publics, par G. BRUEL, administrateur en chef des Colonies, préface de M. MERLIN, gouverneur général, 1918. In-8° avec 186 reproductions photogr., 33 diagrammes et 7 cartes dont 5 en couleurs. . . . . **25** fr.

Ce que tout Français devrait savoir sur nos Colonies, par MM. Ch. REGISMANSET, G. FRANÇOIS, F. ROUGET. 1919. In-16 avec gravures et cartes. . . . . **5** fr.

Étude anthropologique des populations des régions du Tchad et du Kanem, par les Drs GAILLARD et POUTRIN (*Extrait des Documents scientifiques de la Mission Tilho, tome III*). 1914, in-8° avec graphiques, cartes et fig. . . . . **7** fr. **80**

Langues Sango - Banda - Baya - Mandjia, *notes grammaticales, mots groupés d'après le sens, phrases usuelles, vocabulaire*, par A. F. EBOUÉ, élève breveté de l'École Coloniale, administrateur des Colonies (1918), un vol. oblong cartonné. . . . . **10** fr.

L'Indochine sud-centrale. — Les Jungles moï, par H. MAITRE ; préface de M. Stephen PICHON, sénateur, ancien Ministre des Affaires Etrangères, cartes, 145 reproductions photographiques (1912) grand in-8°. . **32** fr. **50**

Le Maroc. — Les Ressources de ses régions. Sa mise en valeur, par J. GOULVEN, sous-chef de bureau des services du Maroc, préface de M. A. TERRIER, Directeur de l'Office du Protectorat de la République Française au Maroc, avec 7 cartes. 32 reprod. phot. et 1 carte en couleurs ; in-8° . . . . . **15** fr.

La place de Mazagan sous la domination portugaise, 1503-1769, par J. GOULVEN, in-18 ; avec reproduct. photogr. **5** fr. **20**

Nomades et Sédentaires au Maroc, par Mlle Suzanne NOUVEL, licenciée ès-lettres, préface de M. Augustin BERNARD, professeur à la Sorbonne, avec 2 cartes hors texte, 1919, in-16 . . . . . **5** fr. **20**

La Société Marocaine. Etudes sociales, par le Dr MAURAN, in-8° illustré. . . **6** fr. **50**

Les réformes en Algérie et le statut des Indigènes, par Victor PIQUET, 1919, in-18. **4** fr. **55**

Chez les Maoris. — Tahiti et la Nouvelle-Zélande, notes de voyage, par LEVACON, avocat, préface de Paul PELLIOT, professeur au Collège de France (1912), avec 32 reproductions photographiques, petit in-8° . . **5** fr. **20**

Cours d'ethnographie indochinoise, professé aux élèves de l'École supérieure d'agriculture et de sylviculture par le lieutenant-colonel BONIFACY, membre de la Société d'anthropologie de Paris, correspondant de l'École française d'Extrême-Orient, in-8° avec fig. . . . . **5** fr.

Gouvernement général de l'Afrique Occidentale Française (*Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*). Abonnements : France, Colonies : 16 fr. — Etranger : 18 fr. Prix du numéro : 4 fr. 50.

Le catalogue général est envoyé franco sur demande

Rochefort-sur-mer. — Imprimerie Norbertine.